الثبات والتغيّر في الحكم الفقهي

خروج الزوجة من المنزل وما يجب عليها ستره أمام الأجانب (دراسة أصولية فقهية)

صفية الجفري

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الثبات والتغيّر في الحكم الفقهي

خروج الزوجة من المنزل وما يجب عليها ستره أمام الأجانب (دراسة أصولية فقهية)

الثبات والتغيّر في الحكم الفقهي

خروج الزوجة من المنزل وما يجب عليها ستره أمام الأجانب (دراسة أصولية فقهية)

صفية الجفري

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرســة أثنــاء النشــر ـ إعــداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الجفري، صفية

الثبات والتغيّر في الحكم الفقهي: خروج الزوجة من المنزل وما يجب عليها ستره أمام الأجانب (دراسة أصولية فقهية)/ صفية الجفري.

٢٨٦ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٦٥ ـ ٢٨٦.

ISBN 978-614-431-054-0

١. الفقه الإسلامي. أ. العنوان.

349

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبدالخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

الرياض ـ مكتبة: حي الفلاح ـ شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن
جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣
هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦
E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

إهــداء

إلى :

أمي، وأبي، نور قلبي وحياتي.

د. شادية كعكي شيختي الأولى، الفقيهة القديرة خلقاً وعلماً وفضلاً.

عائلتي الكبيرة والصغيرة، أنسي وملاذي وسكن روحي.

المحتويات

مقدمة ١٣

مدخل تأسيسي ١٩

القسم الأصولي

الفصل الأول : الأدلة الأصولية القطعية ٣١

تمهيد : في شرح إجمالي يتناول الأدلة الأصولية القطعية ٣١

المبحث الأول : الكلام على نص الكتاب ونص السنة المتواترة ٣٣

المطلب الأول : الكلام على التواتر ٣٣

المسألة الأولى : تعريف التواتر ٣٣

المسألة الثانية : شروط التواتر التي ترجع إلى المخبرين ٣٥

المسألة الثالثة : شرطا التواتر اللذان يرجعان إلى المستمعين ٣٧

المسألة الرابعة : أقسام التواتر باعتبار الاتفاق في اللفظ وعدمه ٣٧

المسألة الخامسة : في الكلام على أن التواتر يفيد العلم الضروري .. ٣٨

المطلب الثاني : في مسائل تتعلق بالنّص ٤٠

المسألة الأولى : الدلائل اللفظية والقطع ٤١

المسألة الثانية : في الكلام على ما في معنى النص وهو مفهوم الموافقة عند من عدّه من دلالات الألفاظ ٤٦

المسألة الثالثة : فيما يظنّ نصاً وليس بنصّ ٤٨

المبحث الثاني : في الكلام على المعلوم من الدين بالضرورة ٤٩

المسألة الأولى : في تعريف المعلوم من الدين بالضرورة ٤٩

المسألة الثانية : القطعي والمعلوم من الدين بالضرورة ٥١

المسألة الثالثة : في التنبيه على ما يحصل من الالتباس بين المسائل القطعية والظنية ٥٣

المبحث الثالث : الإجماع ٥٤

المسألة الأولى : في الكلام على الإجماع القطعي ٥٥

المسألة الثانية : في كلام العلماء على حجية الإجماع ٥٩

المسألة الثالثة : في الكلام على المجمع عليه ٦٦

المسألة الرابعة : هل الخلاف في حجية الإجماع خلاف معتبر؟ .. ٦٨

الفصل الثاني : المصلحة والقطع ٧٣

تمهيـــد : المصلحة ودورها في ترسيخ القطعيات الشرعية في ضوء فقه الرخصة ٧٣

المبحث الأول : في تعريف المصلحة وعلاقتها بخيارات العقل والنصوص الجزئية من حيث نسبة المصلحة إلى تلك النصوص ٧٥

المبحث الثاني : في أقسام المصلحة من حيث شهادة الشرع لها ٨٠

المبحث الثالث : أقسام المصلحة من حيث ترتيبها
في تحقيق المقاصد الشرعية ٨٨

المبحث الرابع : في أن إدراج المسائل الجزئية تحت القواعد
المقاصدية الكلية أمر اجتهادي ٩٦

المبحث الخامس : المصلحة والسياق الاجتماعي للحكم الشرعي ٩٨

المبحث السادس : في مسائل تتعلق بالمصلحة المرسلة ٩٩

المسألة الأولى : في الكلام على المصلحة الضرورية
القطعية الكلية ٩٩

المسألة الثانية : في الكلام على معيار الضرورة والحاجة ١٠٠

المسألة الثالثة : الكلام على تأصيل مسألة إباحة
بعض الممنوعات الجزئية مراعاة لأصل كلي ١٠٥

المسألة الرابعة : في تغير رتبة الذنب من حيث كونه من الكبائر
أو من الصغائر تبعاً لتغير الزمان ١٠٧

المسألة الخامسة : ضوابط اعتبار المصلحة المرسلة
عند المالكية ١٠٩

المسألة السادسة : أقسام التغيير المرتبط بطروء المصلحة
المرسلة ١١٢

الفصل الثالث : القطع بين المجتهد والعامي ١١٧

المبحث الأول : صور القطع بالحكم الشرعي ١١٧

المبحث الثاني : العامي واحتمالات الأدلة الظنية ١١٩

المبحث الثالث : انتفاء القطع ومسؤولية المجتهد والعامي ١١٩

القسم الفقهي

تمهيـــد : في بيان إجمالي للعلاقة بين القسمين الأصولي والفقهي ١٣٣

الفصل الأول : حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل بين الثبات والتغير ١٣٧

المبحث الأول : حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل في المذاهب الأربعة ١٣٧

المطلب الأول : مذهب الحنفية في حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل ١٣٧

المطلب الثاني : مذهب المالكية في حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل ١٤٨

المطلب الثالث : مذهب الشافعية في حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل ١٦٢

المطلب الرابع : مذهب الحنابلة في حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل ١٦٦

المبحث الثاني : الأدلة النقلية الواردة في المسألة ١٦٩

المبحث الثالث : حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل بين رؤيتين ١٧٤

الفصل الثاني : ما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب بين الثبات والتغير ١٨٣

مقدّمـــة : في تحرير معنى «العورة»، ومعنى «الفتنة» بين الجنسين ١٨٣

المبحث الأول : ما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب
عند علماء المذاهب الأربعة ١٨٦

المطلب الأول : ما يجب على المكلّفة ستره أمام الأجانب
عند علماء الحنفية ١٨٦

المطلب الثاني : ما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب
عند المالكية ١٩٢

المطلب الثالث : ما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب
عند الشافعية ١٩٥

المطلب الرابع : ما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب
عند الحنابلة ١٩٨

المسألة الأولى : حكم ستر الوجه أمام الأجانب ١٩٨

المسألة الثانية : حكم ستر المرأة كفيها أمام الأجانب ١٩٩

المبحث الثاني : أدلّة الأقوال الواردة في ما يجب على المرأة
ستره أمام الأجانب ٢٠٠

مدخـــل ٢٠٠

المطلب الأول : تفسير آية النور عند القائلين بوجوب ستر
ما عدا الوجه والكفين ٢٠١

المطلب الثاني : تفسير آية النور عند مَن يقول بعدم
وجوب ستر القدمين ٢١٣

المطلب الثالث : تفسير سورة النور عند مَن يقول بعدم
وجوب ستر الذراع ٢١٥

المطلب الرابع : تفسير سورة النور عند مَن يقول بعدم
وجوب ستر الشعر المسترسل ٢١٨

المطلب الخامس : تفسير سورة النور عند مَن يقول بعدم وجوب ستر الساق ٢٢٠

المطلب السادس : تفسير سورة النور عند القائلين بوجوب ستر جميع البدن ٢٢١

المطلب السابع : في كلام العلماء في تأويل آية الأحزاب ٢٢٢

المبحث الثالث : قراءة تحليليّة تطبيقيّة في كلام العلماء فيما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب ٢٢٧

المطلب الأول : مناقشة القول بوجوب ستر المرأة جميع بدنها أمام الأجانب ٢٢٧

المطلب الثاني : قراءة في القول بوجوب ستر المرأة جميع بدنها أمام الأجانب عدا أعضاء محدودة ٢٣٦

المطلب الثالث : مثالان تطبيقيان في مسألة طروء المصلحة المعتبرة على الحكم القريب من القطع ٢٤٩

خاتمـة ٢٥٣

المراجع ٢٦٥

مقدمـة(*)

الحمد لله الذي أكرمنا بالإسلام، اللهم لك الحمد على أن أكرمتنا بنبيّ عزيز عليه عنتنا، رؤوف بنا رحيم، اللهم صلّ عليه وعلى آله وصحبه صلاةً تُبارك بها فيما اجتهدت فيه من علم أودعته هذا الكتاب، وأردت به الوصول إلى الحق، ونفع الناس، وتجديد صلتهم بدينهم، وجعله حياً في قلوبهم وعقولهم وواقعهم.

وبعد:

فإن من عظمة هذا الدين أنه قدّم نظاماً قِيَمياً وتشريعياً صالحاً للأزمان المتجددة، والأحوال المتغيرة. هو نظام لا تفاجئه تقلبات الحياة، ولا يعجزه ما يحدث فيها من اختلال أو فساد أو تغيرات، بل يفاجئها هو بقدرته على استيعابها، وقيامه بأمرها كله، وقدرته على أن يجعل المسلم يعيش فيها وقلبه مطمئن بالله، ومطمئن إلى أن دينه يحميه من أن يشعر بالحرج، أو العجز عن أن يوائِم بين قيمه وحاجاته بل وضعفه وانكساراته، وذلك ليحيا حياته بروح تملؤها السكينة، وبعقلٍ حرّ يحترم قدراته، وبنفس حكيمة تستوعب سعة الحياة وحوادثها وتغيراتها.

هو دين يعترف بتباين الضرورات، والحاجات، واختلافها، وتنوعها،

(*) أصل هذا الكتاب رسالة ماجستير قدمت لجامعة مكة المكرمة المفتوحة بعنوان: «منهجية الثبوت والتغير في فقه المخالطة بين الجنسين داخل الأسرة وخارجها: دراسة أصولية فقهية». وقد أشرف عليها فضيلة العلامة أ. د. علي جمعة مفتي الديار المصرية. وقد أجازت الجامعة البحث بتقدير امتياز عام ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م مع التنويه على أن هذا يصدق على مادة هذا الكتاب عدا الفصل المتعلق بما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب. وقد راجعت المادة العلمية لهذا الكتاب وقرأتها على شيخي المشرف على الرسالة العلامة علي جمعة وأجازها (من حيث المنهجية)، كما أني راجعت في مسألة ستر الشعر خاصة من أثق في علمه ودينه. والله أعلم.

تبعاً لاختلاف النفسيات، والمجتمعات، والأفكار، والزمان، والحضارات، ولا يجعلها في قالب جامد.

جاء الإسلام ليحتوي الحياة احتواءَ الكبير للصغير، والحكيم للنزق المتقلب، اعترافاً بما يطرأ على الإنسان من أنواع الواردات النفسية والخارجية ما يحتاج معه إلى تشريع يستوعب كل ذلك ولا يحاكمه إلى حالة واحدة إن صاحبته وقتاً غادرته أوقاتاً.

قال الإمام الشاطبي: «الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع، كقوله تعالى: **﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾** (الحج: ٧٨)، وسائر ما يدل على هذا المعنى كقوله: **﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾** (البقرة: ١٨٥)، **﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الإنسَانُ ضَعِيفاً﴾** (النساء: ٢٨)، **﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ﴾** (الأحزاب: ٣٨)، **﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾** (الأعراف: ١٥٧)، وقد سُمِّي هذا الدين الحنيفية السمحة لما فيها من التيسير والتسهيل»[١].

وإذا كان وضوح الثوابت مطلوباً في كل آن، فإنه أشد طلباً في عصرنا الذي يموج بالتغيرات، وتعدد المناهج.

والكتاب يحاول معالجة قضية ثوابت المنهج الإسلامي معالجة تنبثق من نور البناء المعرفي الأصولي والفقهي.

وهي معالجة تكشف عن أمرين متناغمين، ومتمازجين، تتسم بهما ثوابت المنهج، وهما: الرسوخ، والمرونة، بما ينسجم مع بشرية المخاطبين بهذا المنهج، وما يطرأ على حياة البشر من عوارض متجددة تختلف باختلاف طبيعة الحياة التي يحيونها، وسماتها النفسية والاجتماعية والحضارية.

يتناول الكتاب أربعة موضوعات رئيسة هي:

---

(١) أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، اعتنى بهذه الطبعة الجديدة وخرّج آياتها وضبط أحاديثها إبراهيم رمضان، مقابلة عن الطبعة التي شرحها عبد الله درّاز، ط ٦ (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

الموضوع الأول: منهجية تحديد الأحكام الفقهية القطعية الثابتة باعتبار الاقتضاء الأصلي للدليل القطعي.

الموضوع الثاني: ضوابط تغيّر الفقهيات القطعية عند التنزيل على واقع المكلف نتيجة طروء مصلحة يصحّ اعتبارها على وصف الاستثناء.

الموضوع الثالث: يناقش علاقة المجتهد والعامي بمساحات القطع والظن في الشريعة. فيتناول هذا الموضوع قضية ترجيحات المجتهد في المسائل الظنية وأنها وإن كانت عنده من المقطوع بها وجداناً، إلا أن هذا القطع هو قطع نسبي لا يُلزم غير صاحبه. أما العاميّ، فالمسائل الظنية تقدّم له فقهاً أرحب، ومساحات أوسع من تلك التي تتاح للمجتهد بضوابط سنتكلم عنها في الفصل الثالث. وقد تناولتُ هذا الموضوع خدمةً للتطبيق الفقهي، فقد ارتأيت أن أخص موضوع التأصيل لتعامل المجتهد والعامي مع مساحات القطع والظن بفصل مستقل تبصيراً للعامي بطريقة التعامل مع الأقوال المتعددة في المسألتين الفقهيتين اللتين سيتم بحثهما.

الموضوع الرابع: وحواه القسم الفقهي من البحث. وهو يرتكز على القواعد التأصيلية التي تمت دراستها في القسم الأصولي من البحث. وترجو الباحثة أن يشكّل القسم الأصولي من البحث منهجاً متماسكاً، وأساساً لبناء صورة واضحة لقضية الثبات والتغير المرتبطة بالأحكام القطعية، ويأتي النموذجان التطبيقيان لتكتمل بهما الصورة بتحقيق الصلة بين التأصيل والتطبيق.

والنموذجان التطبيقيان أحدهما يدرس حقّ الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل، والثاني يدرس ما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب. وهما من المسائل التي تحتاج إلى مزيد تأصيل وتحرير يأخذ في الحسبان طبيعة العصر، ومقتضياته، وأولويات إعادة مقاصد الدين، وأخلاقياته، وروحه، إلى قلوب الناس، وعقولهم، وسلوكياتهم.

الدراسات السابقة التي تناولت موضوع البحث

لقد تناولت موضوع البحث عدة دراسات علمية، لكن تناول تلك الدراسات له كان ـ بحسب مقصود دراساتهم ـ من زوايا تختلف عن الزاوية

التي عالجتها، وذلك في حدود ما اطلعت عليه من دراسات؛ فالكتب الأصولية التي عالجت القطع والظن لم تدرس طروء المصلحة على النص القطعي، كما أن الكتب التي عالجت المصلحة لم تدرسها في سياق ارتباطها بحق العامي في فتيا تفتح المساحات الظنية أمامه، حيث لم تترتب مفسدة معتبرة على بعض الأقوال في الواقعة التي يسأل عنها. والكتب التي تناولت حق الزوج لم تدرس ـ في حدود ما اطلعت عليه ـ المذاهب الفقهية دراسة تحليلية تنبثق من القواعد المبثوثة في ثنايا كلام الفقهاء. أما الكتب التي تناولت مسألة تستر المرأة أمام الأجانب فلم تتطرق ـ في حدود ما اطلعت عليه ـ إلى ترتيب الأقوال الفقهية وفق منزلتها في المذهب، ومنزلتها في الفتيا، والتعريف بالعلماء الذين اجتهدوا اجتهادات تخالف معتمد المذاهب، كما لم تعنِ بتحديد مساحات القطع والظنّ بناءً على الدراسة الأصولية لهذه القضية، وكذلك لم تعنِ بقضية الموازنة بين ترتيب الأحكام الشرعية في سلّم الكليات ودور ذلك في الترجيح الفقهي.

منهج البحث

نهجتُ منهجين في دراستي لموضوع هذا البحث بشقيه الأصولي والفقهي: المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي.

وحرصتُ على الرجوع إلى المصادر الأصلية، إلا إذا تعذر عليّ الحصول عليها، فأنقل عندها عن مرجع وسيط مع العزو إلى المرجع الذي نقلت عنه، كما حرصتُ على الاستفادة مما تيسّر لي الاطلاع عليه من الكتب المعاصرة، والبحوث الجامعية، والنتاج العلمي الالكتروني، وكذا دراسة موضوعات البحث من مصادرها الأصلية.

وفي الجانب الفقهي رتبتُ الأقوال وفقاً لقوتها في المذهب الذي تنتسب إليه تلك الأقوال، وكذا قمتُ بالتعريف بأصحاب الأقوال غير المعتمدة في المذاهب الفقهية، وذلك لبيان منزلتهم العلمية كما قررها العلماء. وفي التعريف بالأعلام اقتصرت غالباً على التعريف بمن تخالف أقوالهم الفقهية معتمد مذهبهم الفقهي، تأكيداً على نهج البحث في وزن الأقوال بميزان الأهلية للاجتهاد.

كما حرصتُ على الرجوع إلى الكتب المعتمدة في كل مذهب، وكذا

دراسة منهج الكتب التي رجعت إليها في إيراد الأقوال التي وردت فيها، وذلك للتحقق من منزلة تلك الأقوال التي لم تنسب إلى معيّن، أو نسبت إلى معيّن خارج الإطار المذهبي.

وقمت بتخريج الأحاديث الواردة في البحث من الكتب المعتمدة، واكتفيت بإيراد الرواية الواردة في صحيح الإمام البخاري وإن رواها غيره، وكذا اكتفيت بإيراد الرواية الواردة في صحيح الإمام مسلم وإن رواها غيره، حيث لم يروها الإمام البخاري في صحيحه. فإذا لم توجد الرواية في صحيحي الإمامين البخاري ومسلم، قمت بتخريجها من السنن الأربعة واكتفيت بذلك، وقد أكتفي بما ذكرته كتب التخريج في تخريجها، سواء وُجدَت في السنن الأربعة أو لم تُوجد.

ودرستُ المسائل الأصولية والفقهية التي تناولتها في البحث دراسةً تستجلي مقاصد الشريعة، وتركز على كيفية تفعيلها في حياة الناس بما يحقق لهم الأمن النفسي والفكري والاجتماعي.

ولقد كانت الصعوبة الكبرى التي واجهتني هي في تحديد القطعي في مسألة تستر المرأة أمام الأجانب، ووجه الصعوبة هو أنّ القطع بالدلالة لا يستفاد من وضع اللغة بل من أمور خارجة عنه كما سيتم بيان ذلك في القسم الأصولي، وأن القول بالقطع ليس ترجيحاً بين أمور ظنية، بل ينبغي أن يكون يقيناً ثابتاً لا يطرأ عليه احتمال مقبول، والخطأ فيه قول على الله بغير علم في مسألة لا يجوز الخطأ فيها، ومن ثمّ فقد قررت في هذه المسألة ما توصلت إليه بعد بحث وتمحيص وتدقيق في أقوال العلماء، وقراءاتهم للنصوص، بما أرجو أن يكون مبرِئاً لذمتي أمام الله (ﷻ).

لقد عدّ الإمام ولي الدين محمد المنفلوطي الشافعي القول على الله بغير علم في رسالته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طريقاً إلى جهنم والعياذ بالله[٢]، فقال: «إني تارك أن أقول على الله ما لا أعلم، قال بعض

(٢) انظر: ولي الدين محمد المنفلوطي الشافعي، **المرهجون، رسائل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق سعود السرحان (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، آب/ أغسطس ٢٠٠٩م)، ص ٥٦. وعنوان رسالة الإمام المنفلوطي الشافعي هو: رِعَة البارع عن بلتعة البازع، جاء في مقدمة المحقق، ص ٣٣ ـ ٣٤. ومعنى رِعة أي ورع، البارع: من فاق أقرانه، بلتعة: المرأة =

أهل العلم بالقرآن: هي أعظم الرذائل، ومنشأ كل كفر وبدعة وضلالة في العالم، ولذلك ختم الله العظيم بها جوامع المحرّمات، وأمهات الخبائث الخمس، في قوله الحق: ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾ (الأعراف: ٣٣) فذَكَرَه تعالى بعد الإشراك كما ترى، وصرّح بعدم الفلاح لأهله، وبأليم عذابهم في قوله تعالى: ﴿**وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ**﴾ (النحل: ١١٦). فمتى رأيت كفراً بواحاً عندي من الله فيه برهان، بادرت إلى إنكاره غير هائب لأحد، ولا خائف فيه لومة لائم، ولا فتك ظالم... وأما إذا رأيت ما ليس كذلك و... كان أن إماماً مقتدى به ذهب إلى حلّه، تغافلت عنه، إذ... العلم يمنع من إنكار ما هذا شأنه...»[٣].

فانظر إلى مذهبه في عدم إنكار عمل قال بحلّه إمام مقتدى به، فإذا كان هذا في إنكار المنكر فكيف في بحث علمي، مسؤولية الباحث فيه تجلية المسائل علمياً، لتكون عوناً لأهل الإفتاء في إصدار فتاوى تراعي أحوال الناس بما لا يوقعهم في الحرج!

ومن هنا قلت إن الصعوبة الكبرى التي واجهتني في مسألة تستر المرأة أمام الأجانب هو تحديد القطعي فيها مع تعدد أقوال المجتهدين في المسألة، والغموض الذي واجهني في طريق استجلاء فهمهم للأدلة، ولا سبيل للقطع في بعض ما ورد في هذه المسألة مع قيام الاحتمال الذي لا تأباه قواعد الشرع، والله أعلم.

أما ما عدا ذلك من صعوبات، فهي صعوبات تكتنف أي بحث علمي، أراد صاحبه أن يقدّم فيه جهداً فيه نفع للناس، فأسأل الله تعالى أن يتقبل مني ذلك، وينفع به.

= السليطة الكثيرة الكلام، البازع: الذي يتكلم ولا يستحي، وحاصله: ما يوجب تورع العالم الخيّر عن اتباع الظن، وما تهوى الأنفس... (باختصار وتصرف يسير).

(٣) المنفلوطي الشافعي، المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩. (باختصار وتصرّف يسير).

مدخل تأسيسي

في هذا المدخل سأتناول أهمّ مصطلحات البحث، والقضايا التي تتصل بها بما يشكّل تمهيداً لا بدّ منه للمسائل التي تضمّنها البحث، وبالله التوفيق.

المصطلح الأول: الثبات

لغة: مستمد من مادة (ثبت). جاء في **القاموس المحيط**: «(ثبت) ثباتاً وثبوتاً فهو ثابت... والأثبات: الثقات»[1]. وجاء في تاج العروس: «ويقال: ثبت فلان في المكان يثبت، ثبوتا، إذا أقام به فهو ثابت»[2].

والثبات في اصطلاح البحث:

ما يقابل التغيّر، وهو وصف مرتبط بالأحكام الفقهيّة التي طريق ثبوتها قطعي؛ أي ثبتتْ بدليل قطعي من حيث نسبته إلى المصدر ومن حيث دلالته، وكل ذلك باعتبار الاقتضاء الأصلي للدليل القطعي.

فالحكم الفقهي القطعي ليس مجال الاجتهاد؛ لأن دليله خالص من الاحتمالات التي يصح اعتبارها والتي تجعله مجال النظر، ومن ثمّ فإن الحكم الفقهي القطعي لا يتغيّر بتغير الأنظار، إذ إن دليله لا شبهة فيه. وحيث قلنا إن الحكم القطعي لا يتغير بتغيّر الأنظار، فيصحّ لنا وصفه بما

---

(١) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، د.ط (بيروت: دار الجيل، د.ت)، فصل التاء والثاء باب التاء، مج ١، ص ١٥٠. والقوس هنا ليس من زيادتي.

(٢) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق عبد العليم الطحاوي، مراجعة محمد بهجة الأثري وعبد الستار أحمد فراج، إشراف لجنة فنية من وزارة الإرشاد والأنباء، د. ط (الكويت: التراث العربي سلسلة تصدرها وزارة الإعلام في الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م)، مادة (ث ب ت)، مج ٤، ص ٤٧٢.

يقابل التغير وهو الثبات، وهو الاصطلاح الذي اعتمدتْه الباحثة لوصف الحكم القطعي. وكل ذلك باعتبار الاقتضاء الأصلي للدليل القطعي.

وفيما يلي مزيد بيان لمسألة القطع:

المصطلح الثاني: القطع

لغة:

جاء في **لسان العرب**: «القطع: إبانة بعض أجزاء الجرم من بعض فصلاً... والقطْعُ مصدر قطعت الحبل قطعاً فانقطع... وقوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ (يوسف: ٣١) أي قطعنها قطعاً بعد قطع، وخدشنها خدشاً كثيراً ولذلك شدّد»(٣).

والقطع في اصطلاح الأصوليين: انتفاء احتمال ناشئ عن دليل معتبر، ومنه قولهم: هذا الدليل قطعي؛ أي يقطع بصحة نسبته إلى مصدره، أو يقطع بكون المراد منه واحداً، فإذا كان الأول سمّي الدليل قطعيّ الثبوت، وإذا كان الثاني سمّي الدليل قطعيّ الدلالة(٤).

والدليل قطعي الثبوت والدلالة معاً هو ما قُطع بصحة نسبته إلى مصدره، وقُطع بأنّ المراد منه هو معنى واحد، لا يحتمل سواه احتمالاً ناشئاً عن دليل معتبر، كقوله تعالى في تحريم قتل النفس بغير حق: **﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾** (الأنعام: ١٥١).

فهذا دليل قطعي من حيث نسبته إلى مصدره؛ إذ القرآن الكريم متواتر السند، والتواتر يفيد القطع. وهذا الدليل قطعي أيضاً في دلالته على تحريم قتل النفس بغير حقّ. وسيتناول الكتاب في الفصل الأول من القسم الأصولي الكلام على التواتر، وكذا الكلام على الدلائل اللفظية والقطع، بما أرجو أن يكون فيه بيان لهذه المسألة، بعون الله تعالى.

---

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، تحقيق نخبة من العاملين بدار المعارف هم الأساتذة: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، د. ط (مصر: دار المعارف، د.ت)، مادة (قطع)، مج ٦، ص ٣٦٧٤ - ٣٦٧٥. (مختصراً).

(٤) انظر: قطب مصطفى سانو، **معجم مصطلحات أصول الفقه**، قدم له وراجعه محمد رواس قلعجي (دمشق: دار الفكر، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، حرف القاف (القطع)، ص ٣٣٥.

جاء في **تيسير التحرير** في تعريف الأحكام القطعية: «(القطعية) أي الثابتة بدليل قطعي لا شبهة فيه: أي الشبهة الناشئة عن الدليل»[٥].

وهنا مسألة مهمة:

وهي أن الحكم الفقهي القطعي هو الحكم الفقهي الذي دلّ عليه دليل قطعي من حيث نسبته إلى المصدر ومن حيث الدلالة، أما الحكم الفقهي الذي دلّ عليه دليل قطعي من حيث نسبة الدليل إلى المصدر فقط أو الحكم الذي دلّ عليه دليل قطعي من حيث الدلالة فقط، فهذا الحكم الفقهي لا يكون قطعياً بل ظنياً.

والعلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي ليست فقط من جهة الثبوت للحكم الفقهي القطعي بدليل قطعي من حيث المصدر ومن حيث الدلالة، ولكن أيضاً من جهة أن مَن يعتمد قوله في ثبوت الدليل ـ بالوصف المذكور ـ هو مَن كان مِن الأثْبات الثّقات الذين يؤخذ عنهم الدين، وهم المجتهدون العالمون بعلوم الشريعة الذين لا يؤخذ العلم الشرعي عن سواهم والذين سماهم الله تعالى أهل الذكر. قال تعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ (النحل: ٤٣).

المصطلح الثالث: التغير

لغةً: التغير من مادة (غ ي ر). ومعناه: التحول والتبدل. جاء في **القاموس المحيط**: «وتغير عن حاله تحول. وغيّره جعله غير ما كان، وحوّله، وبدّله»[٦].

اصطلاحاً: هناك نوعان من التغير يتناولهما البحث:

النوع الأول: التغير بالمعنى المقابل للثبات. فالحكم الفقهي الثابت ـ من حيث كونه قانوناً كلياً اقتضاه الدليل القطعي اقتضاءً أصلياً ـ هو الحكم

---

(٥) محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، **تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية**، د. ط (د. م: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت)، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ١٠. والقوس هنا ليس من زيادتي.

(٦) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، فصل الغين باب الراء، مج ٢، ص ١١٠.

الفقهي القطعي، أما الحكم الفقهي الظني، ولو كانت ظنيته قريبة من القطع، فهو متغير وذلك من حيث اختلاف أنظار المجتهدين ـ بل قد يتغير اجتهاد المجتهد الواحد من زمن لآخر ـ في دلالة الدليل الظني، واختلاف تقريرهم الفقهي تبعاً لذلك، وذلك لتطرق الاحتمال إلى الدليل ـ الظني ـ من حيث نسبته إلى مصدره أو من حيث دلالته أو من حيث الأمرين معاً.

النوع الثاني: التغير الذي يطرأ على الحكم الفقهي القطعي ـ الذي يقتضيه الدليل القطعي اقتضاءً أصلياً ـ عند تنزيله على واقع المكلف حيث طرأت مصلحة يصحّ اعتبارها على وصف الاستثناء.

وستركز الباحثة على التَغيُّر الذي يطرأ على الحكم الفقهي القطعي، وذلك إذا ظهرت مصلحة معتبرة عند التنزيل على واقع المكلف.

تنبيه:

الحكم الظني الذي يقتضيه الدليل اقتضاءً أصلياً، يصل إليه المجتهد بعد بذل وسعه في الاجتهاد والنظر، فيحصل له القطع الوجداني برجحان الحكم الذي توصل إليه. والقطع هنا هو برجحان الحكم الذي توصل إليه المجتهد في المسألة الظنية وليس القطع بأن الحكم الذي توصل إليه هو عين مراد الله تعالى، فإذا قطع مجتهد برجحان حكم ظني ما، فإنه قد يغير رأيه إذا عاود النظر في المسألة الظنية، ومن ثمّ كان وصف الحكم الظني أنه متغير وإن حصل القطع برجحانه للمجتهد في زمن ما. وهذا كله بحسب الاقتضاء الأصلي للدليل، فإذا أراد المجتهد أن ينزل الحكم الفقهي الأصلي الذي قطع بترجحه عنده على واقع المكلف فعندها قد يتغير الحكم هنا بحسب ما يخرج به المجتهد من ترجيح، ولا بدّ من التفريق بين التغيّر المرتبط بالحكم الفقهي القطعي والتغير المرتبط بالحكم الفقهي الظني ولو كانت ظنيته قريبة من القطع، وذلك لأن التغير المرتبط بالحكم الفقهي القطعي هو تغير مرتبط بثبوت مطلق من حيث كون الحكم الفقهي القطعي قاعدة كلية، بخلاف التغير المرتبط بالحكم الفقهي الظني الذي رجحه المجتهد بحسب ما أداه إليه اجتهاده من اقتضاء الدليل الظني لذلك الحكم اقتضاءً أصلياً، فالتغير هنا وارد على متغير كما تقدم بيان ذلك عند الكلام على النوع الأول من التغير. والجمع بين الثابت أصالةً والمتغير

أصالةً قد يوهم أنهما في نفس الرتبة كما يحصل لبعض العوام عندما يجعلون ترجيحات بعض المجتهدين ثوابت قطعية مطلقة، وغاية ما يصحّ نسبته إلى تلك الترجيحات أنها مقطوع بترجيحها عند أصحابها لا مطلقاً، ولذلك جرى التنبيه.

والحاصل؛

هناك حالتان للحكم القطعي:

الحالة الأولى:

هي باعتبار الاقتضاء الأصلي للدليل القطعي والوصف الذي يرتبط بالحكم الفقهي القطعي هو الثبوت بمعنى الثبات. ويعدّ الحكم الفقهي القطعي بهذا الاعتبار أصلاً فقهياً، أو قاعدةً كلية.

الحالة الثانية:

هي باعتبار التنزيل على واقع المكلف، وهنا قد يتغيّر الحكم القطعي على وصف الاستثناء، وذلك إذا طرأت مصلحة يصح اعتبارها.

فإذا نسبنا الثبات إلى الأحكام الفقهية القطعية فهو من هذا الوجه؛ أي من حيث كونها قوانين كلية اقتضتها الأدلة القطعية اقتضاءً أصلياً.

ولا ننسب الثبات إلى الأحكام الفقهية القطعية من حيث تنزيلها على واقع المكلف؛ لأن الأحكام الفقهية القطعية إذا نزلت على الواقع قد يقتضي تنزيلها أن تتغير تغيراً مؤقتاً مراعاة لبقية القواعد الكلية بما يحقق سبب تشريع الأحكام، وهو تحقيق المصلحة وفق مقصود الشرع. وحيث اقتضى تنزيلها التغير المؤقت في بعض الحالات انتفت صفة الثبات عنها من هذه الحيثية لا من حيث كونها قوانين كلية.

والمراد باقتضاء الأدلة القطعية للأحكام القطعية اقتضاءً أصلياً: أي اقتضاءً مجرداً عن العوارض التي ترتبط بالواقع، إذ إن هذه الأحكام القطعية هي قواعد كلية عامة، يتم تنزيلها على الواقع بشكل يوازن بينها وبين بقية القواعد العامة ـ مثل: لا ضرر ولا ضرار، والضرورات تبيح المحظورات، والأعمال بمقاصدها، ونحوها ـ بما يحقق المصالح المعتبرة

شرعاً. ومثال الأحكام الفقهية القطعية التي تنتمي إلى القواعد الكلية: الحكم بإباحة الصيد، والبيع، وسن النكاح، وسن الصدقات غير الزكاة، وما أشبه ذلك.

ونجد التنبيه على هذا المعنى في الموافقات للإمام الشاطبي في أكثر من موضع:

من ذلك ما نصّ عليه الإمام الشاطبي أن «اقتضاء الأدلة للأحكام من حيث نسبتها إلى محالها (انظر إلى قيد الحيثية هنا)(٧) على وجهين:

أحدهما: الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة الصيد، والبيع، وسن النكاح... وما أشبه ذلك.

والثاني: الاقتضاء التبعي، وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب(٨) له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدفعه الأخبثان، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي»(٩). انتهى كلام الإمام الشاطبي.

ومن ذلك أنّ الإمام الشاطبي عندما يعرّف العزيمة بأنها ما شرع من الأحكام الكلية ابتداءً، يشرح معنى الكلية بأنها لا تختص ببعض المكلفين **من حيث هم مكلفون** دون بعض(١٠). فانظر إلى القيد الذي ذكره: «من حيث هم مكلفون»، فالأحكام الكلية لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، لكنّها تختص ببعض المكلفين من حيثيات أخرى،

---

(٧) ما بين قوسين هو من كلامي.

(٨) لا إرب له: أي لا حاجة له. جاء في: أبو العباس أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، اعتنى به عادل مرشد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م)، ص ٢٠. «... الإربة بالكسر، والمأربة بفتح الراء وضمها: الحاجة... والإرب بالكسر يستعمل في الحاجة وفي العضو».

(٩) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ٧١.

(١٠) المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٢٦٦.

منها أنه لم تطرأ مصلحة معتبرة تجعل الحكم يتغير ـ تغيراً مؤقتاً ـ في حقهم.

وقال الإمام الزركشي في **البحر المحيط**: «... فلا نقول: **إن الأحكام تتغير بتغير الزمان بل باختلاف الصورة الحادثة... وكل ذلك فإنما هو استنباط من قواعد الشرع لا أنه خارج عن الأحكام المشروعة. فاعلم ذلك فإنه عجيب**»[١١].

تنبيهان:

التنبيه الأول:

قد يعترض على نسبة الثبوت إلى الأحكام الفقهية القطعية من حيث كونها قوانين كلية، بأن الأحكام الفقهية القطعية مرتبطة بالمكلف، وأحوال المكلف متغيرة، فكيف يصح أن نجعلها تنتمي إلى القواعد والقوانين العامة، ومجال هذه الأحكام التطبيق المتغير لا التنظير الثابت؟

والجواب:

أن القواعد الفقهية ترتبط أيضاً بالمكلف ولا يمنع ذلك ثبوتها. كما أننا نفرّق واقعاً بين التغير المؤقت الذي يجعل الحكم المتغير استثناءً، والتغير الدائم الذي يجعل الحكم المتغير أصلاً كما في إباحة الإجارة[١٢] المستثنى من منع بيع المعدوم، فلا يصحّ أن نقول إن تحريم الطلاق في حال معينة كأن تكون استدامة النكاح تحمي المرأة من ظالم يتربص بها

---

(١١) الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، **البحر المحيط**، تحرير عبد القادر عبد الله العاني، وراجعه عمر سليمان الأشقر، ط ٢ (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، مج ١، ص ١٦٦ ـ ١٦٧. وقد أعادت طباعته دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الغردقة.

(١٢) والإجارة لغة من أَجَر يأجِر، وهو ما أعطيت من أجر في عمل. والأجر: الثواب. وفي اصطلاح الفقهاء: تمليك المنافع بعوض. يُنظر: : ابن منظور، **لسان العرب**، مج ١، ص ٣١؛ قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي، **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء**، تحقيق أحمد عبد الرزاق الكبيسي (جدة: دار الوفاء، ١٤٠٦هـ)، مج ١، ص ٢٥٩؛ وأبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، **الكليّات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، قابله على نسخة خطية وأعدّه للطبع ووضع فهارسه عدنان درويش، محمد المصري، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ص ٤٨.

ليقتلها مثلاً، لا يصح أن نقول إن هذا التحريم الاستثنائي يساوي الحكم الأصلي بجواز الطلاق، الذي هو أصل فقهي.

كما أن تحريم الزنا أصل فقهي، ولا يرفع كونه أصلاً فقهياً، وقانوناً كلياً، ما إذا جوزه مجتهد في حال معينة كما لو أكرهت امرأة إكراهاً ملجئاً على هذا الفعل، بأن غلب على ظنها أن يقتلها المكرِه إن لم تزن[١٣].

فالأحكام الفقهية القطعية من حيث كونها قوانين كلية هي من معالم المنهج الرباني في تقييم المصالح والمفاسد، وتبيان مراتبها، والموازنات المتعلقة بها.

---

(١٣) ذكر صاحب **تيسير التحرير** من الحنفية أن الإكراه الملجئ يرخص للمرأة الزنا وكذا للرجل استحساناً عند أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد. والإكراه الملجئ هو الإكراه الذي يغلب على ظن المكرَه أنه سيناله معه مؤلم يفوّت النفس أو العضو ولو أنملة. انظر: محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، **تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية**، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٣٠٧، و٣١٤. وإلى خلاف ذلك ذهب إمام الحرمين الجويني، والإمام الغزالي، والإمام العز بن عبد السلام، فلو أن إنساناً أكره على الزنا، بحيث إنه لو لم يزن قُتل، فإنه يجب عليه عندهم الاستسلام للقتل. قال إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، **البرهان**، علّق عليه وخرّج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٨٦: «ورب شيء يتناهى قبحه في مورد الشرع، فلا تبيحه الضرورة أيضاً، بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة، والانكفاف عنه، كالقتل والزنا في حق المجبر عليهما». وقال: الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، تقديم وضبط وتعليق: إبراهيم محمد رمضان، د. ط (بيروت: دار الأرقم، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، مج ١، ص ٦٥٤: «ولذلك قطعنا بكون الإكراه مبيحاً لكلمة الردة، وشرب الخمر، وأكل مال الغير، وترك الصوم والصلاة، لأن الحذر من سفك الدم مثل هذه الأمور، ولا يباح به الزنا، لأنه مثل محذور الإكراه». وذكر الإمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، **القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، ط٢ (دمشق: دار القلم، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، مج ١، ص ١٣٠، في كلامه على اجتماع المفاسد: أن إنساناً لو أكره على الزنا، بحيث إنه لو لم يزن قتل، فإنه يجب عليه الاستسلام للقتل لأنه مختلف في تحريمه، ولا خلاف في تحريم الزنا. واستطراداً أنبّه على أن الحنفية خلافاً للشافعية يقسمون الإكراه إلى قسمين: إكراه ينتفي معه الرضا والاختيار معاً وهو الإكراه الملجىء، وإكراه ينتفي معه الرضا لا الاختيار وهو الإكراه غير الملجىء وهو التهديد بما لا إتلاف فيه: كحبس وضرب لا يؤدي إلى تلف وغيرهما مما يمكن الصبر عليه عادة. أما الشافعية فالرضا والاختيار عندهم متلازمان، فلا يكون اختيار من غير رضا، فمع الهزل والخطأ والإكراه غير الملجىء لا يتحقق الرضا وإن تحقق الاختيار عند الحنفية، ولا يتحقق الرضا ولا الاختيار عند الشافعية. انظر: علي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي**، ط٥ (مصر: دار المعارف، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م)، ص ٤٠٢.

التنبيه الثاني:

تنزيل الحكم القطعي الأصلي على واقع المكلف يقتضي النظر في وجود شروط[14] الحكم، وانتفاء موانعه[15] وبقاء محله؛ إذ إن ذهاب المحل يؤثر في الحكم، فيتعذر إيقاعه[16]، ثمّ إن الحكم الفقهي القطعي

---

(١٤) الشرط ـ بسكون الراء وفتحها ـ في اللغة: العلامة. والشروط جمع شرْط، والأشراط جمع شرَط، والمستعمل في لسان الفقهاء الشروط لا الأشراط. وقال بعض اللغويين: الشرط بسكون الراء: إلزام الشيء والتزامه. والجمع شروط وشرائط. وبتحريكها العلامة لأنه علامة على المشروط، والجمع أشراط، وأشراط الساعة: علاماتها. والشرط في اصطلاح الأصوليين: ما يلزم من عدمه العدم للمشروط ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (شرط)، مج ٤، ص ٢٢٣٥؛ الكفوي، **الكليّات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، ص ٥٢٩؛ أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم ابن سعيد الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، مج ١، ص ٤٣٠؛ **وأبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي،غاية الوصول شرح لب الأصول**، وبأسفل الصحائف حواشي العلامة الشيخ محمد الجوهري وبهامشه لب الأصول وهو ملخص جمع الجوامع لابن السبكي (بيروت: دار الفكر، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ص ٢١.

(١٥) المانع لغة: اسم فاعل من المنع، والمنع: أن تحول بين الرجل وبين الشيء الذي يريده. ويقال: هو تحجير الشيء. والمانع من صفات الله تعالى له معنيان، أحدهما أنه تعالى يعطي من استحق العطاء ويمنع من لا يستحق إلا المنع، ويعطي من يشاء ويمنع من يشاء وهو العادل في جميع ذلك. والمعنى الثاني من تفسير المانع: أنه تبارك وتعالى يمنع أهل دينه، أي يحوطهم وينصرهم. والمانع في اصطلاح الأصوليين يراد به عند الإطلاق مانع الحكم ـ أما مانع العلة ولا يذكر إلا مقيداً بها فله تعريف مستقل ـ وهو: وصف وجودي ظاهر منضبط معرّف نقيض الحكم كالقتل في باب الإرث فإنه مانع من وجود الإرث المسبب عن القرابة أو غيرها لحكمة، وهي عدم استعجال الوارث موت مورّثه بقتله. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (منع)، مج ٧، ص ٤٢٧٦ ـ ٤٢٧٧؛ **وأبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي،غاية الوصول شرح لب الأصول**، ص ٢١.

(١٦) مثال ذلك: مقطوع اليدين يسقط عنه فرض غسلهما لذهاب المحل. انظر: علي جمعة محمد، **الحكم الشرعي عند الأصوليين**، ط ٢ (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ص ١٥٢، و١٥٤. وقال فضيلة أ.د. علي جمعة في ص ١٥٤: إن تعذر إيقاع الحكم في الخارج لذهاب محله يشتبه عند بعضهم بتعذر إقامة الشريعة لظروف طارئة تكتنف المسلمين في بعض البلاد ـ سواء أكانت عن عمد يكفر بأن جحدت الشريعة، أو فسق بأن تراخوا في تطبيقها، أم عن ضرورة اقتضت عدم التطبيق ـ والفرق بينهما واضح، فذهاب المحلّ يحيل عقلاً إيقاع الحكم، في حين أن تعطيل إقامة الشريعة لعدم تمكن فعلها يرجع إلى العادة لا إلى العقل، حيث يمكن تطبيقها حينئذٍ مع شدة أو حرج أو حتى بطريقة يترتب عليها الهلاك، وهذا مختلف تماماً عما نحن فيه.

ومن الممكن ارتكاباً لأخف الضررين، أو لفقد الشروط، أو لقيام الموانع، أو للعمل على تحقيق مقاصد الشريعة العليا، الوقوع مؤقتاً تحت مسألة تعطيل الشريعة من باب إيقاف العمل بالحكم كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، في عام الرمادة في تعطيل حد السرقة لفقد الشرط. . . فهذا يختلف عن منعه سهم المؤلفة قلوبهم، والذي يعد من أثر ذهاب المحل في إيقاع الحكم، حيث ذهب =

إذا كان معقولَ المعنى لا بد من النظر في معرفة وجود العلة في الواقع الذي يطبق الفقيه الحكم عليه، وعدم وجود مانع[(١٧)] يمنع من ربط الحكم بها، وذلك بعد تحديد العلة أولاً بواسطة إحدى الطرق التي يتوصل بها إليها. ومعرفة وجود العلة في الواقع الذي يطبق الفقيه الحكم عليه هو ما يسمى بتحقيق المناط[(١٨)] **والمسألة الأكثر إثارة للجدل في عصرنا والتي يبغي البحثُ التركيزَ عليها هي علاقة المصلحة بالأحكام الفقهية القطعية، وضوابط تغير القطعيات الفقهية ـ من حيث تنزيلها على واقع المكلف لا من حيث كونها قوانين كلية ـ إذا ظهرت مصلحة معتبرة.** والله المستعان.

= المحل بالفعل فلم يعد هناك مؤلفة قلوبهم، فإن عادوا فالحكم باق إلى يوم القيامة. . . ثم قال: «فنرى إن عبارة (ذهاب الحكم بذهاب محله) غير دقيقة، فالأولى أن نقول: **(أثر ذهاب المحل في الحكم)، حيث إن الحكم كخطاب إلهي باقٍ إلى يوم القيامة، وإنما تعذر إيقاعه لذهاب محله. . .**».

(١٧) مانع العلة هو وصف وجودي يخل بحكمتها كالدين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة على المدين، فإنه وصف وجودي يخل بحكمة العلة لوجوب الزكاة المعلل بملك النصاب وهي الاستغناء بملكه؛ إذ المدين لا يستغني بملكه لاحتياجه إلى وفاء دينه به. انظر: **أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي، غاية الوصول شرح لب الأصول**، ص ٢٠٣.

(١٨) والتحقيق لغة: التصديق وإقامة الدليل على ما يراد معرفته. تحقق عنده الخبر أي صحّ، وحقق قوله وظنّه تحقيقاً أي صدّقه. والمناط لغة اسم مكان الإناطة. والإناطة: التعليق. فلما ربط الحكم بالعلة، وعلّق عليها سميت مناطاً. وتعبيرهم بالمناط عن العلة من باب المجاز اللغوي؛ لأن الحكم لمّا علّق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلّق بغيره، فهو مجاز من باب تشبيه المعقول بالمحسوس وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره. وتحقيق المناط اصطلاحاً هو: النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفة بنصّ أو إجماع أو استنباط. انظر: الرازي، **مختار الصحاح**، مادة (حقق)، ص ٦٢، ومادة (نوط)، ص ٢٨٥؛ علي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، علّق عليه عبد الرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م)، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٣٧٩؛ الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٥، ص ٢٥٦؛ وعلي جمعة محمد، **القياس عند الأصوليين** (القاهرة: النهار للطبع والنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٤. قال الإمام الشاطبي: « وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله». الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ٣ ـ ٤، ج٤، ص ٤٦٤. وعرفه الأستاذ علي حسب الله بأنه: الاجتهاد في الفروع لمعرفة تحقق مناط الحكم أو عدم تحققه فيها، ولا خلاف بين العلماء في جوازه؛ لأنه يكون مع القياس وبدونه، كالبحث في نبيذ الشعير، وهل هو مسكر فيلحق بعصير العنب أم غير مسكر فلا يلحق به؟ والبحث في القاتل، هل متعمد فيقتص منه؟ أم غير متعمد فلا قصاص؟ وغير هذا كثير. انظر: علي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي**، ص١٤٧ ـ ١٤٨.

القسم الأصولي

الفصل الأول

الأدلة الأصولية القطعية

تمهيد في شرح إجمالي يتناول الأدلة الأصولية القطعية

وحيث إنّ الكتاب يتناول الطريقة المنظمة لتحديد الأحكام الفقهية الثابتة من حيث الاقتضاء الأصلي للدليل القطعي، فلا بدّ لي أن أدرس الأدلة الأصولية القطعية التي تفيد تلك الأحكام.

ولم أجد ـ حسب اطلاعي ـ من عرّف مصطلح «الأدلة الأصولية القطعية». ويمكن تعريفها بأنها: مجموع طرق الفقه من حيث الإجمال التي تفيد ـ من حيث الاقتضاء الأصلي للدليل ـ حكماً ثابتاً لا يرد عليه احتمال ناشئ عن دليل.

والأدلة الأصولية القطعية من حيث نسبتها إلى مصدرها ومن حيث دلالتها هي: نص القرآن الكريم، ونص السنة المتواترة ـ والمراد بالنص هنا: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل(١) ـ والإجماع القطعي.

قال الإمام الشاطبي: إن الدليل النقلي يكون مفيداً للقطع إذا كان نصاً لا يحتمل التأويل، ومتواتر السند(٢). وقال إن الإجماع يكون قطعياً إذا اجتمعوا على مسألة قطعية لها مستند قطعي(٣).

---

(١) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٧١٥.

(٢) انظر: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٣٦١.

(٣) انظر: المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٣٦٢.

وجاء في **غاية الوصول شرح لب الأصول** أن الحكم القطعي ما كان دليله قطعياً من كتاب أو سنة متواترة أو إجماع قطعي، ولا يخفى أن المراد هنا النصوص لا الظواهر ـ على ما سيأتي بيانه ـ . ونص عبارة **غاية الوصول**: «(ولا القطع في) صورة العلة (المستنبطة بحكم الأصل) بأن يكون دليله قطعياً من كتاب أو سنة متواترة أو إجماع قطعي»(٤).

ثمّ إن الاستقراء التام حجة قطعية بلا خلاف(٥). قال الإمام الغزالي: الاستقراء إن كان تاماً صلح للقطعيات، وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للظنيات(٦).

ولم أذكر الاستقراء التام مستقلاً، لأن الكلام عليه يأتي ضمن الكلام على الأدلة الأصولية القطعية، كما سيأتي بيانه بحوله تعالى.

والاستقراء التام هو: تصفح جميع الجزئيات ليحكم بها على كلي يشملها أو هو ثبوت حكم كلي في الماهية لثبوته في كل جزئياتها(٧). مثاله: فكل صلاة إما أن تكون مفروضة أو نافلة، وأيهما كان فلا بد أن تكون مع الطهارة، فكل صلاة فلا بد أن تكون مع الطهارة، وهو يفيد القطع؛ لأن الحكم إذا ثبت لكل فرد من أفراد شيء على التفصيل، فهو لا محالة ثابت لكل أفراده على الإجمال(٨).

---

(٤) **أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي،غاية الوصول شرح لب الأصول**، ص ٢٠٨.

(٥) بخلاف الاستقراء الناقص الذي هو من الأدلة المختلف فيها، وهو: إثبات الحكم في كلي لثبوته في أكثر جزئياته . . . وهو يفيد الظن . . . لاحتمال تخلف بعض الجزئيات عن الحكم. انظر: الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٦، ص ٧، و١٠.

(٦) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ١٢٤.

(٧) انظر: محمد أبو النور زهير، **أصول الفقه** (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠١)، مج ٤، ص ٩٠٦؛ وانظر أيضاً: العطار، **حاشية العطار على شرح الخبيصي**، وبهامشها حاشية العلامة ابن سعيد رحمه الله، د. ط (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣، وفيها: «الاستقراء التام هو إجراء الحكم على الكل لوجوده في جميع الجزئيات فهو من القياس لكون جزئياته مضبوطة فيكون مفيداً لليقين».

(٨) انظر: الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٦، ص ١٠.

المبحث الأول
الكلام على نص الكتاب ونص السنة المتواترة

يتضمّن هذا المبحث دليلين شريفين، وهما متفق على قطعيتهما[٩]، ولذلك جعلتهما في مبحث واحد. كما أنهما يتفقان في غالب المسائل المتعلقة بهما. وسأتناول هذين الدليلين الشريفين من حيثية معينة ـ تخدم موضوع البحث المتعلق بدراسة منهجية الثبات والتغير ـ وهي دراستهما من حيث الورود ومن حيث الدلالة. وذلك في مطلبين: أحدهما يتعلق بالورود، والثاني يتعلق بالدلالة. وفي المطلب الأول سأتناول مسائل متعلقة بالتواتر، وفي المطلب الثاني: سأتناول مسائل متعلقة بالدلائل اللفظية فيما يتصل بموضوع القطع. والله المستعان.

المطلب الأول: الكلام على التواتر

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: تعريف التواتر

لغة: جاء في **لسان العرب**: «التواتر: التتابع... الأصمعي: واترت الخبر أتبعت وبين الخبرين هنيهة. وقال غيره المواترة: المتابعة، وأصل هذا كله من الوتر، وهو الفرد، وهو أني جعلت كل واحد بعد صاحبه فرداً فرداً... وكذلك واترت الكتب فتواترت أي جاءت بعضها في إثر بعض وتراً وتراً من غير أن تنقطع»[١٠].

اصطلاحاً: خبر[١١] جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة عن ما علموه ضرورة[١٢].

---

(٩) من الأخبار ما اختلف في قطعيته كخبر الواحد المحفوف بالقرائن، ولم أثبت هنا إلا ما اتفق على قطعيته لمناسبته لسياق البحث. جاء في الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٢٤٧: خبر الواحد المحفوف بالقرائن يفيد العلم القطعي عند إمام الحرمين والغزالي، واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي والهندي وغيرهم وهو مختار الزركشي في **البحر المحيط**، ويكون العمل ناشئاً عن المجموع من القرينة والخبر، وذهب الباقون إلى أنه لا يفيد.

(١٠) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (وتر)، مج ٨، ص ٤٧٥٨ ـ ٤٧٥٩.

(١١) جاء في الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٣٩٣: الخبر هو القول الذي يدخله الصدق أو الكذب.

(١٢) انظر: الجويني، **البرهان**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٢١٦؛ وشهاب الدين أحمد بن إدريس =

قال إمام الحرمين في **البرهان**: «وقيد طوائف من الأصوليين هذا الركن، الذي فيه نتكلم، باشتراط إسناد الأخبار إلى المحسوس ولا معنى لهذا التقييد، فإن المطلوب صدر الخبر عن العلم الضروري، ثم قد يترتب على الحواس ودركها، وقد يحصل عن قرائن[١٣] الأحوال، ولا أثر للحس فيها على الاختصاص، فإن الحس لا يميز احمرار الخجل والغضبان، عن احمرار المخوف المرعوب، وإنما العقل يدرك تمييز هذه الأحوال، ولا معنى إذاً للتقييد بالحس[١٤].

وناقش الإمام الزركشي في **البحر المحيط** كلام إمام الحرمين قال: «وغايته الحس أيضاً؛ لأنّ القرائن المفيدة للعلم الضروري مستندة إلى الحس»[١٥].

والذي يظهر لي أن إمام الحرمين يجعل ما يدرك بالحس والعقل على مستويين، أحدهما عمل العقل فيه أكثر من الثاني، فلكأنّ العقل يستقل بالإدراك لا أنه ينفي أثر الحس بدليل قوله: «لا أثر فيها للحس على الاختصاص»[١٦].

والعلم التواتري عادي لا عقلي[١٧]؛ لأن العقل يجوّز الكذب على كل

= القرافي المالكي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، حققه ووثقه محمد عبد الرحمن الشاغول، د. ط (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٥م)، ص ٣٢٤.

(١٣) القرائن: جمع قرينة وهي في اللغة فعيلة، بمعنى الفاعلة مأخوذ من المقارنة، وقارن الشيء الشيء مقارنة وقِراناً: اقترن به وصاحبَه. وقرينة الرجل: امرأته لمقارنته إيّاها. وفي الاصطلاح: أمر يشير إلى المطلوب. وعرّفها الكفوي في الكليات بأنها ما يوضّح المراد لا بالوضع، تؤخذ من لاحق الكلام الدالّ على خصوص المقصود أو سابقه. (انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (قرن)، مج ٦، ص ٣٦١١ ـ ٣٦١٢؛ أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني، **التعريفات**، د.ط (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧١م)، ص ٩٣؛ والكفوي، **الكليّات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، ص ٧٣٤).

(١٤) الجويني، **البرهان**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٢١٦.

(١٥) الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٢٣٢.

(١٦) الجويني، **البرهان**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٢١٦.

(١٧) العلم الضروري قد يكون عقلياً، يدرك ببديهة العقل، وقد يكون عادياً طريق ثبوته العادة وهو العلم الذي يدرك بالحواس، ومن علوم العادات: العلم التواتري. انظر: أبو مظفر السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ص ٣٦ ـ ٣٧؛ الزركشي، **البحر المحيط**، مج ١، ص ٦١. وجاء فيه: «وطرق العلم على المشهور منحصرة في ثلاثة: عقل وسمع وحس، وعنوا بالحس علوم الإدراكات والعادات».

عدد وإن عظُم، وإنما هذه الاستحالة عادية [١٨]، فالتواتر من أحكام العادات، ولا مجال لتفصيلات الظنون فيها[١٩]، والعلوم العادية لا تقدح فيها الاحتمالات العقلية، ونحن نقطع يقيناً جازماً بأنّ آباءنا وأبناءنا هم الذين كنّا نشاهدهم بالأمس، وكذلك مساكننا وكتبنا، وآلات بيوتنا، فضلاً عن الرّسل الكرام ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ ، فكذلك نقطع بأن الذي نقل عنه أهل التواتر هو الرسول المعين[٢٠].

المسألة الثانية: شروط التواتر التي ترجع إلى المخبرين

ذكر العلماء شروطاً للتواتر، بعضها اتفقَ عليه وبعضها كان محلّ خلاف[٢١]، واختارت الباحثة من هذه الشروط ما اتفق عليه إجمالاً[٢٢]، واخترتُ عبارة الإمام الزركشي في **البحر المحيط** في غالب هذه الشروط، لأني رأيت أنها أجمع. والله أعلم.

الشرط الأول:

أن يكونوا عالمين بما أخبروا به عن ضرورة، إما بعلم الحس من مشاهدة أو سماع أو عن قرائن الأحوال، وإما أخبار متواترة؛ لأن ما لا يكون كذلك يحتمل دخول الغلط فيه، فلا يحصل به العلم. أما إذا تواترت أخبارهم عن شيء قد علموه واعتقدوه، بالنظر أو الاستدلال أو عن شبهة، فإن ذلك لا يوجب علما ضرورياً، لأن المسلمين مع تواترهم يخبرون أهل الذمة بصحة نبوة سيدنا محمد (ﷺ)، فلا يقع لهم العلم

---

(١٨) انظر: القرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ٣٢٤.

(١٩) انظر: الجويني، **البرهان**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٢٢٢.

(٢٠) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، إعداد مركز البحوث والدراسات بمكتبة نزار مصطفى الباز، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، قرّظه عبد الفتاح أبو سنة، ط ٢ (مكة المكرمة، الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، مج ٦، ص ٢٩٥٠.

(٢١) انظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٣٤.

(٢٢) تنظر شروط التواتر ومناقشتها في: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٣٩٩ ـ ٤١٩؛ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٣٤ ـ ٤٠؛ والزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٢٣١ ـ ٢٣٧.

بذلك، لأن العلم به من طريق الاستدلال دون الاضطرار[٢٣].

الشرط الثاني:

أن يبلغ عدد المخبرين إلى مبلغ يمنع عادة تواطؤهم على الكذب، وذلك يختلف باختلاف القرائن والوقائع والمخبرين، ولا يتقيد بعدد معين. فالجمهور على أن التواتر ليس فيه حصر، وإنما الضابط حصول العلم، فمتى أخبر هذا الجمع وأفاد خبرهم العلم، علمنا أنه متواتر وإلّا فلا[٢٤].

الشرط الثالث:

أن يتفقوا على الخبر من حيث المعنى، وإن اختلفوا في العبارة، فإن اختلفوا في المعنى بطل تواترهم[٢٥].

الشرط الرابع:

استواء الطرفين والواسطة إذا كان المخبرون لنا يخبرون عن طائفة أخبرتهم عن المشاهدين، أو كثرت الفرق بين المخبرين والمشاهدين[٢٦].

قال الإمام الزركشي: «اعلم أن هذه الشروط لا بد منها، سواء أخبر المخبرون عن مشاهدة أو لا عن مشاهدة، بل عن سماع من آخرين، فأمّا إذا حصل الوسائط، فيعتبر شرط آخر وهو وجود الشروط في كل الطبقات، وهو معنى قولهم: لا بد من استواء الطرفين والواسطة، فيروي العدد المذكور بالصفة السابقة عن مثلِه إلى أن يتصل بالمخبر عنه؛ أي يجب أن يكون حال من نقل عن الأولين كحال الأوّلين فيما علموه ضرورة، وكذلك النقلة في المرتبة الثانية ثم الثالثة ثم الرابعة إلى أن ينتهي إلينا»[٢٧].

---

(٢٣) انظر: الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٢٣١. وانظر أيضاً: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٣٥؛ والقرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٦، ص ٢٩٦٥.

(٢٤) انظر: الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٢٣٢.

(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٢٦) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٦، ص ٢٩٦٨.

(٢٧) الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٢٣٦.

المسألة الثالثة: شرطا التواتر اللذان يرجعان إلى المستمعين

الشرط الأول:

أن يكون المستمع متأهلاً لقبول العلم بما أخبر به. فلا يكون مجنوناً ولا غافلاً، لأن المجنون والغافل لا يفهمان الخطاب.

الشرط الثاني:

أن يكون غير عالِم بمدلوله ضرورة وإلا يلزم تحصيل الحاصل[٢٨].

المسألة الرابعة: أقسام التواتر باعتبار الاتفاق في اللفظ وعدمه

القسم الأول: تواتر لفظي

وهو اتفاق أهل التواتر في اللفظ[٢٩]. قال الإمام القرافي في **تنقيح الفصول**: «اللفظي كما تقول: القرآن الكريم متواتر، أي: كل لفظة منه اشترك فيها العدد الناقل للقرآن...»[٣٠].

القسم الثاني: تواتر معنوي

وضابطه تغاير الألفاظ مع الاشتراك في معنى كلي[٣١]. كالأخبار المختلفة عن سخاء حاتم، وشجاعة علي بن أبي طالب[٣٢]، كما يروى أن علياً (رضي الله عنه) قتل ألفاً في الغزوة الفلانية، وتروى قصص أخرى بألفاظ أخرى وكلها تشترك في معنى الشجاعة، فنقول شجاعة علي (رضي الله عنه) ثابتة بالتواتر المعنوي[٣٣]، وقد حصل من مجموع ما روي عنه القطع بشجاعته. ونقل فضيلة الإمام محمد أبو زهرة الاتّفاق على التواتر في

---

(٢٨) ينظر هذان الشرطان في: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٣٥؛ والزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٢٣٧.

(٢٩) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٦، ص ٢٩٧٠.

(٣٠) القرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ٣٢٧.

(٣١) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٦، ص ٢٩٧٠.

(٣٢) انظر: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، حققه وقدّم له وعلق عليه محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي (دمشق، بيروت: دار الكلم الطيب ودار ابن كثير، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ص ١٥٢.

(٣٣) انظر: القرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ٣٢٧.

معنى الحديث النبوي الشريف الذي رواه سيدنا عمر (رضي الله عنه): «إنما الأعمال بالنيات»[34]، وذكر الإمام السيوطي في الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية جملة من الأحاديث الشريفة التي تتفق مع هذا الحديث الجليل في المعنى[35]، ومنها: قوله (ﷺ): «لا عمل لمن لا نيّة له»[36]، وقوله (ﷺ): «نية المؤمن خير من عمله»[37]، وقوله (ﷺ): «إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها، حتى ما تجعل في فم امرأتك»[38].

المسألة الخامسة: في الكلام على أن التواتر يفيد العلم الضروري

اختلف العلماء في العلم الحاصل عقيب التواتر، هل هو علم ضروري أم نظري؟ فذهب جمهور العلماء إلى أن العلم الحاصل عقيب التواتر ضروري لا نظري[39]. جاء في **نفائس الأصول**: «... نحن نجد العلم

---

(٣٤) انظر: محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، د. ط (د.م: دار الفكر العربي، د.ت)، ص ١٠٧. والحديث رواه البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، طبعة مصححة على عدة نسخ وعن النسخة التي حقق أصولها وأجازها عبد العزيز بن عبد الله بن بارز (بيروت: دار الفكر، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله (ﷺ)، مج ١، ص ١٥.

(٣٥) انظر: جلال الدين السيوطي، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، تحقيق يحيى مراد (القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٨م)، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٣٦) رواه الإمام البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، د.ط (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، باب الاستياك بالأصابع، مج ١، ص ٤١. قال أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، **تلخيص الحبير**، تحقيق عبد الله هاشم اليماني المدني، د. ط (المدينة المنورة: د.ن، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م)، مج ١، ص ١٥٠: ذكره البيهقي في باب السواك بالإصبع وفي سنده جهالة.

(٣٧) رواه الإمام سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط ٢ (الموصل: مكتبة الزهراء، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، مج ٦، ص ١٨٥. وقال الإمام علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، د. ط (القاهرة، بيروت: دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ)، مج ١، ص ٦١: «رواه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون إلا حاتم بن عباد بن دينار الجرشي لم أرَ من ذكر له ترجمة».

(٣٨) رواه الإمام البخاري: العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، كتاب الإيمان، باب ما جاء إن الأعمال بالنية والحِسبة، ولكل امرئ ما نوى، مج ١، ص ١٨٥.

(٣٩) انظر: القرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ٣٢٥. وينظر تفصيل أقوال العلماء في هذه المسألة في: الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٢٣٨ ـ ٢٤١.

يهجم على نفس السامع عقيب خبر التواتر، من غير أن يخطر بباله استدلال ألبتة، فدل على أنه ليس استدلالياً»(٤٠).

وذهب بعض العلماء إلى أن العلم الحاصل عقيب التواتر نظري لوجود الواسطة، فهو يفتقر إلى النظر في مقدمتين، وهي اتفاقهم على الإخبار، وعدم تواطؤهم على الكذب(٤١).

ونبّه الإمام الغزالي إلى أن الضروري قد يطلق على الأوّلي الذي يحصل في الذهن بغير واسطة، وقد يطلق على ما يحصل في الذهن بواسطة لكنها جلية في الذهن حاضرة لا يحصل العلم بوجه توسطها أو حصول العلم بواسطتها، فنجد أنفسنا مضطرين إليه، فيسمى أولياً وليس بأوّلي، كقولنا الاثنان نصف الأربعة، فإنه لا يعلم ذلك إلا بواسطة وهو أن النصف أحد جزئي الجملة المساوي للآخر، والاثنان أحد الجزأين المساوي للثاني من جملة الأربعة، فهو إذاً نصف، فقد حصل هذا العلم بواسطة لكنها جلية في الذهن حاضرة. قال الإمام الغزالي: والعلم بصدق خبر التواتر يحصل بواسطة مقدمات، وما هو كذلك فهو ليس بأوّلي، وهل يسمى ضرورياً؟ قال: هذا ربما يختلف فيه الاصطلاح(٤٢).

قال الإمام الطوفي: «والخلاف لفظي، إذ مراد الأول بالضروري (أي جمهور العلماء): ما اضطر العقل إلى تصديقه، والثاني: البديهي: الكافي في حصول الجزم به تصوّر طرفيه، والضروري منقسم إليهما، فدعوى كلٍّ، غير دعوى الآخر، والجزم به حاصل على القولين»(٤٣).

وجاء في **التحبير شرح التحرير**: «لخّص الخلاف بعض المحققين بأن المتواترات وإن كانت قضايا ضرورية إلا أن فيها قياساً خفياً؛ إذ السامع

---

(٤٠) القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٦، ص ٢٩٣٠.

(٤١) انظر: أبو الحسن علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه الحنبلي**، دراسة وتحقيق عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، عوض بن محمد القرني، أحمد بن محمد السرّاح (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، مج ١، ص ١٧٧٣.

(٤٢) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص٣٩٧ ـ ٣٩٨.

(٤٣) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، مج ٢، ص ٧٩.

إنما يحكم في المتواتر، لأنه صدر عن جمع لا يمكن اتفاقهم على الكذب، فكأنّه يقول عند السماع: هذا خبر جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب، وكل خبر هذا شأنه، فهو صدق قطعاً، فهذا الخبر صدق قطعاً. ومثل هذا القياس الخفي لا يخرج العلم عن كونه ضرورياً، فقد ظهر لك أن لا خلاف بين الطائفتين»(٤٤).

المطلب الثاني: في مسائل تتعلق بالنّص

الكلام في هذا المطلب على النصوص المتواترة، وسأعرّف النص ثم أدرس قضية مهمة وهي التي يعبر عنها السؤال التالي: هل تفيد الدلائل اللفظية القطع؟ ووجه أهميتها أن نفي إفادة الدلائل اللفظية للقطع مؤداه عدم وجود أحكام فقهية قطعية أي ثابتة من حيث الاقتضاء الأصلي للدليل القطعي. فسأدرس ما يوفقني الله إليه في هذه القضية وسأبيّن ما ظهر لي ـ بعون الله ـ أنه الصواب فيها. ثمّ أتطرق إلى الكلام عن ما في معنى النص، ثم أتناول مسألة التفريق بين النصوص والظواهر للتعرّف على مرتبة الحكم الفقهي من حيث القطع والظن.

تعريف (النص):

لغةً: جاء في **لسان العرب**: «النص: رفعك الشيء. نصّ الحديث ينصه نصاً: رفعه. وكل ما أُظهر فقد نُصَّ... ونصت الظبية جيدها: رفعته... الأزهري: النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها، ومنه قيل: نصصت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء حتى تستخرج كل ما عنده»(٤٥).

اصطلاحاً: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل(٤٦). فما ورد لغة من أن النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها يجتمع مع كون النص اصطلاحاً لا يتطرق إليه احتمال مقبول في كون النص لا يدل إلا

---

(٤٤) المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه الحنبلي**، مج ١، ص ١٧٧٤.

(٤٥) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (نصص)، مج ٧، ص ٤٤٤١ ـ ٤٤٤٢.

(٤٦) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٧١٥.

على معنى واحد هو غايته ومنتهاه. وهو ظاهر ظهوراً لا يطرأ عليه احتمال مقبول.

وهذا المعنى للنص يشمل المعنيين الأولين اللذين ذكرهما الإمام القرافي في **نفائس الأصول**: النص له ثلاثة معانٍ في اصطلاح العلماء:

أحدها: ما له معنى قطعاً، ولا يحتمل غيره قطعاً، كأسماء الأعداد.

والثاني: ما يدل على معنى قطعاً، ويحتمل غيره كصيغ الجموع في العموم، نحو قوله تعالى: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ (التوبة: ٥)، فإنه لا بد في هذه الصيغة من اثنين.

والثالث: ما يدل على معنى كيف كان، وهو غالب استعمال الفقهاء، فيقولون: نص الشافعي على كذا، ونص العلماء في هذه المسألة على كذا، ولا يريدون إلا لفظاً دالاً كيف كان[٤٧].

المسألة الأولى: الدلائل اللفظية والقطع

وحيث إني أدرس الدليل القطعي من حيث نسبته إلى مصدره، ومن حيث دلالته، كان لا بد من دراسة الكلام في مسألة إفادة الدلائل اللفظية للقطع، لكي أستجلي مسألة القطعية في الدلالة بعد أن درست مسألة القطعية من حيث نسبة الدليل إلى مصدره المتمثلة في دراسة التواتر. والله المستعان.

وفي إفادة الدلائل اللفظية للقطع ثلاثة أقوال:

أحدها: أنها تفيد القطع. ونسبه الإمام الزركشي في **البحر المحيط** إلى أكثر الشافعية[٤٨].

الثاني: أنها لا تفيد القطع إلا بعد تيقن صحة روايتها، وصحة

---

(٤٧) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٢، ص ٦٢٩ ـ ٦٣٠. والنقل باختصار.

(٤٨) انظر: الزركشي، **البحر المحيط**، مج ١، ص ٣٨.

إعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم التخصيص، وعدم النسخ، وعدم الإضمار، وعدم التقديم، والتأخير، وعدم المعارض السمعي، وعدم المعارض العقلي[٤٩]. فهذه مقدمات عشر يتوقف عليها القول بأن الدلائل اللفظية تفيد القطع. وحيث إن هذه المقدمات العشر ظنية فما يترتب عليها ظني[٥٠]. ونسب صاحب التحبير هذا القول إلى الإمامين: الآمدي في **أبكار الأفكار**، والرازي في **المحصول** وفي **الأربعين**[٥١]. ونصُّ عبارة الإمام الرازي في **المحصول** في كتاب الإجماع: «التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين ألبتة»[٥٢]. أما ما ذكره الإمام الرازي في الأربعين فلا يوافق ما نقله صاحب **التحبير** عنه؛ إذ إنه قال في **الأربعين في أصول الدين**: «اختلف العقلاء في أن التمسك بالدلائل النقلية هل يفيد اليقين أم لا؟ قال قوم: إنه لا يفيد اليقين ألبتة. وذلك لأن التمسك بالدلائل النقلية، موقوف على مقدمات عشر، كل واحد منها ظني، والموقوف على الظني أولى بأن يكون ظنياً»[٥٣]. ثم قال الإمام الرازي بعد أن فصّل في ذكر المقدمات العشر التي ذُكرت في مقدمة هذا القول: «**واعلم أنّ هذا الكلام على إطلاقه ليس بصحيح؛ لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور عُرف وجودها بالأخبار المتواترة. وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات. وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيدة لليقين**. وبالله التوفيق»[٥٤]. فيكون الرأي الذي اعتمده الإمام الرازي في **الأربعين في أصول الدين** هو عين الرأي الثالث.

---

(٤٩) انظر: المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه الحنبلي**، مج ١، ص ٧١٢؛ وفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ)، مج ٢، ص ٢٥١ ـ ٢٥٣.

(٥٠) انظر: المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه الحنبلي**، مج ١، ص ٧١٢؛ والرازي، **الأربعين في أصول الدين**، مج ٢، ص ٢٥١ ـ ٢٥٣.

(٥١) انظر: المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه الحنبلي**، مج ١، ص ٧١٢.

(٥٢) فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، دراسة وتحقيق طه جابر فيّاض العلواني، د.ط (د.م: مؤسسة الرسالة، د.ت)، مج ٤، ص ٤٩.

(٥٣) الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، مج ٢، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٥٤) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

الثالث: أنها تفيد القطع إن اقترنت بها قرائن قطعية كالتواتر.

قال إمام الحرمين الجويني: إن المقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع، مع انحسام جهات التأويلات، وانقطاع مسالك الاحتمالات. قال: وهذا وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية، وقد تكون القرينة إجماعاً واقتضاء عقل، وما في معناهما(٥٥).

وقال الإمام عضد الدين الإيجي: «والحق أنها تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات، فإنّا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما في زمن الرسول (ﷺ) في معانيها التي تراد منها الآن، والتشكيك فيه سفسطة»(٥٦).

قال الإمام القرافي: «...الوضع بما هو وضع تتطرق إليه هذه الاحتمالات، ومع القرائن يقطع بأن المراد ظاهر اللفظ، ثم القرائن تكون بتكرر الألفاظ إلى حد يقبل القطع، أو سياق الكلام، أو بحال المخبر الذي هو الرسول (ﷺ). والقرائن لا تفي بها العبارات، ولا تنحصر تحت ضابط، ولذلك قطعنا بقواعد الشرائع، وقواعد الوعد والوعيد، وغيرها بقرائن الأحوال والمقال وهو كثير في الكتاب والسنة، فلو قال قائل في قوله تعالى ﴿**مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ**﴾ (الفتح: ٢٩) أو ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ**﴾ (البقرة: ١٨٥) أو ﴿**يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ**﴾ (البقرة: ٤٠) المراد غير محمد بن عبد الله، أو غير الشهر المخصوص، أو غير إسرائيل الذي هو يعقوب، لم يعرّج أحد على ذلك وقطع ببطلانه بسبب قرائن التكرار وقرائن الأحوال، وكذلك بقية القواعد الدينية»(٥٧).

وذكر الإمام الشاطبي أن لفظ الخبر المتواتر لا يعدّ نصاً في معناه إلا

---

(٥٥) انظر: الجويني، **البرهان**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ١٥١.

(٥٦) عضد الدين عبد الرحمن بن محمد الإيجي، **المواقف بشرحه لعلي بن محمد الجرجاني مع حاشيتين جليلتين عليه إحداهما لعبد الحكيم السيالكوتي والثانية لحسن جلبي بن محمد شاه الفناري**، عني بتصحيحه محمد بدر الدين النعساني (مصر: طبع بمطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م)، مج ٢، ص ٥٦.

(٥٧) القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٣، ١١٢٩ ـ ١١٣٠.

إذا حصل من استقراء جميع أدلة المسألة مجموع يفيد العلم[٥٨]، قال: «فنحن إذا نظرنا في الصلاة فجاء فيها: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ**﴾ (البقرة: ٤٣) على وجوه، وجاء مدح المتصفين بإقامتها، وذم التاركين لها، وإجبار المكلفين على فعلها قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، وقتال من تركها أو عاند في تركها، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى. وكذلك النفس نهي عن قتلها، وجعل قتلها موجباً للقصاص، متوعداً عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سد رمق المضطر، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأقيمت الحكام والقضاة والملوك لذلك، ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سدّ رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير، إلى سائر ما يضاف، لهذا علمنا يقيناً وجوب الصلاة وتحريم القتل. وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة، وبهذا امتازت الأصول من الفروع، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص»[٥٩]. اهـ كلام الإمام الشاطبي.

بل إن الإمام الرازي في **المحصول** في كتاب اللغات، ذكر أن الدلائل اللفظية تفيد اليقين إن اقترنت بها قرائن قطعية. قال الإمام الرازي: «واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواء كانت تلك القرائن مشاهدة أو كانت منقولة إلينا بالتواتر»[٦٠].

والصواب هو القول الثالث؛ لأن اللغة محتملة من حيث الوضع والقرائن القطعية هي التي ترفع الاحتمال وذلك ظاهر لا خفاء فيه، بل إن القولين الأول والثاني ـ أي القول بأن الدلائل اللفظية تفيد القطع، والقول بأن الدلائل اللفظية لا تفيد القطع ـ لم يردا على شيء واحد، فالقول الأول المراد به أن الدلائل اللفظية تفيد القطع حيث اقترنت بها قرائن

---

(٥٨) انظر: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٣٥.

(٥٩) المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٣٧.

(٦٠) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مج ١، ص ٤٠٨.

قطعية، والقول الثاني المراد به أن الدلائل اللفظية لا تفيد القطع حيث لم تقترن بها قرائن قطعية. وعليه، فإنّ الخلاف لفظي لا حقيقي. نقل هذا التحقيق صاحب **التحبير شرح التحرير** واستحسنه(٦١). وهو الذي ترجّحه الباحثة في هذه المسألة؛ لأن القولين الأول والثاني ينافيان ما هو معلوم ضرورة من أساليب التخاطب، وقراءة النصوص، فوجبَ حملهما على ما لا ينافي ما كان ضرورياً علمه، وإلا قلنا بسقوطهما، لأن ما يشكك في الضروريات لا يعتد به.

وهذا التحقيق يجعلنا نفهم ما قد يبدو تناقضاً في كلام الإمام الرازي في **المحصول** حول هذه المسألة. فالإمام الرازي يقرر في كتاب اللغات من **المحصول** أن الدلائل اللفظية تفيد القطع إذا اقترنت بها قرائن قطعية(٦٢). ثم يقرر في كتاب الإجماع أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد القطع لأن الدلائل اللفظية ظنية(٦٣). فالذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن سياق كلام الإمام الرازي في كتاب الإجماع يختلف عن سياقه في كتاب اللغات، فسياق الكلام في كتاب اللغات هو تقرير الكلام في مسألة إفادة الدلائل اللفظية للقطع، أما سياق الكلام في كتاب الإجماع فهو نفي القطع عن الدلائل اللفظية المستدل بها على قطعية الإجماع.

فالإمام الرازي في كتاب الإجماع لا يناقش أصل مسألة إفادة الدلائل اللفظية للقطع، وإنما يناقش خصوص مسألة إفادة الدلائل اللفظية المستدل بها على قطعية الإجماع للقطع. فهي عنده لا تفيد القطع لأنها ظنية ولم تقترن بها قرائن قطعية تجعلها تفيد القطع. والله أعلم.

إشكال والجواب عنه:

أورد الإمام القرافي في **نفائس الأصول** إشكالاً يتعلق بقول العلماء إنّ النص هو ما لا يحتمل، وقال إن ذلك يبطل بأمور، ومن الأمور التي ذكرها أن صيغ الأعداد تقبل المجاز بدليل قوله تعالى: **﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ**

---

(٦١) المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه الحنبلي**، مج ١، ص ٧١٣.
(٦٢) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مج ١، ص ٤٠٨.
(٦٣) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٤٩.

﴿ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ﴾ (الحاقة: ٣٢). وكذلك قوله تعالى: **﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ﴾** (التوبة: ٨٠). قال الإمام القرافي: «قالوا: المراد الكثرة لا خصوص السبعين. قال العلماء: العرب تعبّر بالسبعين عن أصل الكثرة، فالمراد أنها كثيرة الذرع. وكذلك قوله تعالى: **﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ﴾** (الملك: ٤). قال العلماء: معناه ارجعه دائماً، ودل بـ «الكرتين» على أصل الكثرة، وتقول الناس في العرف كلمني كلمتين، ومراده كلاماً كثيرا، وكذلك قولهم: امشِ معي خطوتين، والأصل عدم النقل والتغير، فيكون ذلك لغة، وهذا عين المجاز، فإنه استعمال اللفظ في جميع هذه الصور في غير ما وضع له. وإذا كان هذا في لفظ العدد، فكيف غيره»[٦٤].

هذا بعض ما أورده الإمام القرافي من إشكالات تتعلق باحتمالية النص.

والجواب هو ما تمّ الكلام عنه من أن الألفاظ إنما تفيد القطع بالقرائن لا بوضع اللغة، وهو ما شرحه الإمام القرافي نفسه، ونقلته عنه عند إيراد القول الثالث في مسألة إفادة الدلائل اللفظية للقطع. والله أعلم.

تنبيه:

قطعية النص التي تستفاد من القرائن، إنما هي من حيث الاقتضاء الأصلي للدليل، لا من حيث تنزيل الحكم على واقع المكلف. فالحكم القطعي المستفاد من النص القطعي لا يتغير بتغير الزمان بل باختلاف الصورة الحادثة على ما تمّ الكلام عنه عند شرح مصطلح الثبات.

المسألة الثانية: في الكلام على ما في معنى النص وهو مفهوم الموافقة عند من عدّه من دلالات الألفاظ

ينزل في منزلة النصّ ما في معناه مما يفيد القطع، وذلك في المسكوت عنه إذا كان أَوْلى بالحكم من المنطوق أو يساويه مما يقطع به[٦٥]. وهو

(٦٤) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٢، ص ٦٣٥.

(٦٥) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ٢، ص ٣٦٤، و٣٦٦.

مفهوم الموافقة عند من عدّه من دلالات الألفاظ: قال الإمام القرافي: وضابط مفهوم الموافقة: هو أنه إثبات حكم المنطوق للمسكوت عنه بطريق الأولى، إما في الأكثر كالضرب مع التأفيف فإنه أعظم وأكثر عقوقاً، وإما في الأقل كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِماً﴾ (آل عمران: ٧٥). مفهومه أن من تأمنه على قنطار تأمنه على دينار بطريق الأَوْلى، وهو أقل(٦٦). وجاء في **غاية الوصول شرح لب الأصول** أن الأصح أن المسكوت عنه المساوي للمنطوق يسمى أيضاً مفهوم الموافقة، وقيل: لا يسمى المساوي بالموافقة وإن كان مثل الأولى في الاحتجاج به(٦٧). ومثاله: تحريم إحراق مال اليتيم نظراً لمعنى آية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى﴾ (النساء: ١٠) فهو مساوٍ لتحريم الأكل لمساواة الإحراق للأكل في الإتلاف(٦٨).

واختلفوا في عدّ ما في معنى النص من دلالات الألفاظ، أو من القياس، ومن عدها قياساً سماه قياساً جلياً أو قياساً في معنى النص(٦٩). قال الإمام الغزالي في كلامه على المسكوت عنه الأولى بالحكم من المنطوق: «وقد اختلفوا في تسمية هذا قياساً، وتبعد تسميته قياساً، لأنه لا يحتاج فيه إلى فكر واستنباط علة، ولأن المسكوت عنه هاهنا كأنه أولى بالحكم من المنطوق به، ومن سماه قياساً اعترف بأنه مقطوع به ولا مشاحة في الأسامي»(٧٠). وكذا ذكر مثل ذلك في المسكوت

---

(٦٦) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٢، ص ٦٥٨.

(٦٧) انظر: **أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي،غاية الوصول شرح لب الأصول**، ص ٦١ ـ ٦٢.

(٦٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٦٩) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ٢، ص ٣٦٤ ـ ٣٧١؛ وعلي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي**، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧؛ وانظر أيضاً: **أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي،غاية الوصول شرح لب الأصول**، ص ٦١ ـ ٦٢، و٢٤٣. وللاستزادة في موضوع الدلالات عند المتكلمين والحنفية، انظر: محمد أديب صالح، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، ط ٤ (بيروت، دمشق، عمّان: المكتب الإسلامي، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، مج ١، ص ٤٦٦ ـ ٦٠٩.

(٧٠) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ٢، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

عنه المساوي قال: «وربما اختلفوا في تسميته قياساً»[٧١].

المسألة الثالثة: فيما يظنّ نصاً وليس بنصّ

نبه الإمام الغزالي في **المستصفى** على أن اللفظ قد يظنّ نصاً في كل ما يسبق إلى الفهم منه عند من لم يأنس بتوسع العرب في الكلام، وهذا التنبيه من الإمام الغزالي على ضرورة تمكن المجتهد من العربية تمكناً يجعله قادراً على التمييز بين النصوص، والظواهر[٧٢].

فالتمييز بين مراتب الأدلة هو أساس لتمييز الأحكام الفقهية القطعية الثابتة ـ من حيث كونها قوانين كلية اقتضاها الدليل القطعي اقتضاءً أصلياً ـ والأحكام الفقهية الظنية مما يدعم حضور الفقه في حياة الناس مستوعباً لقضايا حياتهم المتنوعة. والله أعلم.

قال الإمام الغزالي: «قال بعض الأصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل، ومثاله تأويل أبي حنيفة في مسألة الأبدال حيث قال عليه الصلاة والسلام: «في أربعين شاة شاة»[٧٣]، فقال أبو حنيفة الشاة

---

(٧١) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٣٦٧.

(٧٢) الظاهر لغة: جاء في ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (ظهر)، مج ٥، ص ٢٧٦٧: الظاهر خلاف الباطن، ظهر يظهر ظهوراً، فهو ظاهر وظهير. والظاهر اصطلاحاً: ما جاز أن يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل. (انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٧١٣ ـ ٧١٥. ولمزيد تفصيل وتحقيق في كلام المتكلمين والفقهاء في تعريف النص والظاهر، انظر: محمد أديب صالح، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، ص ١٤٢ ـ ٢٢٦). فالظاهر هو ما دلّ دلالة راجحة على أحد معانيه، تجعل هذا المعنى ظاهراً على ما سواه من المعاني، مع كونه يقبل أن يتطرق إليه احتمال إذا كان هذا الاحتمال يعضده دليل. مثال ذلك: العموم بالنسبة للاستغراق، فإن اللفظ ظاهر فيه دون الخصوص، وكذلك كل لفظ ظاهر في حقيقته دون مجازاته. (انظر القرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ٣٥)، فيحمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز، والعموم دون التخصيص، وهكذا في سائر الظواهر إلا أن يدل دليل قوي مقبول على خلاف ذلك؛ لأن تقديم الظواهر مرجح عقلاً احتمال وقوعه على ما يقابله، والعمل بالراجح متعين. (انظر: القرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ١٠٥). فالظاهر لا يترك إلا بدليل قوي مقبول يرجح الحيدة عن المعنى الظاهر، فالمطلوب ليس الدليل فقط، بل الدليل الذي يقوى على التأويل، والصرف عن الظاهر إلى غيره. (انظر: الجويني، **البرهان**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٢١٣). والظواهر هي أساس ضروري في التفاهم والتخاطب، وهدمها هو عبث بضرورات التخاطب والتفاهم بين الناس.

(٧٣) جاء في عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، =

غير واجبة وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان. قال فهذا باطل لأن اللفظ نص في وجوب شاة وهذا رفع وجوب الشاة فيكون رفعاً للنص، فإن قوله تعالى: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (النساء: ٧٧) للإيجاب، وقوله عليه السلام: «في أربعين شاة شاة» بيان للواجب وإسقاط وجوب الشاة رفع للنص.

وهذا غير مرضيّ عندنا، فإن وجوب الشاة إنما يسقط بتجويز الترك مطلقاً، فأما إذا لم يجز تركها إلا ببدل يقوم مقامها فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة... واللفظ نص في أصل الوجوب لا في تعيينه وتصنيفه، ولعله ظاهر في التعيين محتمل للتوسيع والتخيير... **فهذا كله في محل الاجتهاد، وإنما تشمئز عنه طباع من لم يأنس بتوسع العرب في الكلام وظن اللفظ نصاً في كل ما يسبق إلى الفهم منه، فليس يبطل الشافعي ـ رحمه الله ـ هذا لانتفاء الاحتمال، لكن لقصور الدليل الذي يعضده...»**[٧٤].

المبحث الثاني
في الكلام على المعلوم من الدين بالضرورة

المسألة الأولى: في تعريف المعلوم من الدين بالضرورة

المعلوم من الدين بالضرورة في الاصطلاح: هو ما كان علمه من الدين حاصلاً بدون فكر ونظر في الدليل، فالعلم الضروري هو ما نجد أنفسنا مضطرين إليه[٧٥]، والضروري قد يطلق على ما لا يحتاج إلى حصوله

= تحقيق محمد يوسف البنوري، د.ط (مصر: دار الحديث، ١٣٥٧هـ)، مج ٢، ص ٣٥٥: «أخرجه النسائي وابن حبان والحاكم وروى ابن ماجه في سننه من حديث أبي هند الصديق عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله في أربعين شاة شاة، وروى الطبراني في معجمه **الوسيط** من حديث سلام أبي المنذر ثنا داود بن أبي هند عن أنس أن رسول الله كتب إلى عماله في سنة الصدقات في كل أربعين شاة شاة، انتهى. وروى أبو داود من حديث عاصم بن ضمرة والحارث عن عليّ قال زهير أحسبه عن النبي قال هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهماً درهم إلى أن قال وفي الغنم في كل أربعين شاة شاة. الحديث ورواه الدارقطني مجزوماً لم يشك فيه وصححه ابن القطان».

(٧٤) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٧٢٣ ـ ٧٢٧.

(٧٥) قال الإمام القرافي في **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٤، ص ١٨٨٢: الضرورة أقسام: منها: ما ينشأ عن الفِطَر الإنسانية عند استحكام النشء، وذهاب الطفولية، كاستحالة =

إلى توسط واسطة مفضية إليه مع أن الواسطة حاضرة في الذهن(٧٦).

ويرجع المعلوم من الدين بالضرورة إلى ما تواتر تواتراً معنوياً حصل من مشاهدة عموم الصحابة (ﷺ) عملاً من النبي (ﷺ) فيحصل لهم علم بتشريع في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين(٧٧).

وهو قسمان(٧٨):

أحدهما: ما كان من أمهات الشرائع التي يعرفها الخواصّ والعوامّ من غير قبول للتشكيك(٧٩): كالتوحيد والرسالة ووجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج وتحريم الربا(٨٠).

وذكر الإمام الرازي في **المحصول** أن العلم بوجوب الصلاة والصوم لا يسمّى فقهاً بالمعنى الاصطلاحي للفقه الذي هو: العلم بالأحكام الشرعية، العملية، المستدل على أعيانها، بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة(٨١).

قال الإمام الرازي: وقولنا: بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة

= الجمع بين النقيضين والضدين، وكون الجسم الواحد في مكانين. وهذا القسم يشترك فيه العقلاء.

ومنها: ما ينشأ عن التواتر، كالعلم ببغداد.

ومنها: ما ينشأ عن القرائن الحالية، أو المقالية، كالعلم الضروري، بأن الإنسان لا يعيش بغير تنفس، والمسائل الأصولية (القطعية المتعلقة باللغات) من هذا الباب، فإن العلم الضروري فيها حاصل بعد استقراء اللغات. (وقد يحصل العلم الضروري لبعض الناس دون بعضهم)، فإن من حصل له العلم بمقدار حساب من العدد بالطرق الحسابية قطع بذلك، ولا يشاركه فيه غيره، إلا أن يشاركه في سبب تلك الضرورة. اهـ النقل بتصرف واختصار، وما بين القوسين هو من عبارتي.

(٧٦) انظر: الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٢٤٠. وينظر أيضاً: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

(٧٧) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، د.ط (تونس: دار سحنون، د.ت)، ص ١٩.

(٧٨) استفدت هذا التقسيم من كلام العلماء الذي نقله الإمام الزركشي في: **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٥٢٤ ـ ٥٢٧.

(٧٩) انظر: محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، **تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية**، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ٢٢٤، و٢٥٩.

(٨٠) انظر: المرجع نفسه، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ٢٢٤، و٢٥٩.

(٨١) انظر: الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مج ١، ص ٧٩ ـ ٨٠.

احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم، فإن ذلك لا يسمى فقهاً؛ لأن العلم الضروري حاصل بكونهما من دين محمد (ﷺ) [٨٢].

الثاني: ما ينفرد بمعرفته العلماء كتوريث الجدة السدس، ومنع الوصية للوارث.

ويرجع هذا التقسيم إلى أن الحكم الشرعي قد يتواتر عند بعض الناس دون بعض، فيحصل العلم الضروري لمن تواتر عنده دون من لم يتواتر عنده. ومن هنا نجد أن الإمام الزركشي لما تكلم عن السنة المتواترة قال إن منكرها لا يكفر بخلاف القرآن؛ إذ جاز أن يختص بالعلم بتواترها أهل الحديث دون غيرهم[٨٣]. قال إمام الحرمين في **البرهان**: «من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر. ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم جحده، كان منكراً للشرع. وإنكار جزئه كإنكار كله»[٨٤].

المسألة الثانية: القطعي والمعلوم من الدين بالضرورة

القطعي في الشريعة ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: قطعي معلوم من الدين بالضرورة يشترك في معرفته الخاصة والعامة.

الثاني: قطعي معلوم من الدين بالضرورة يعلمه الخاصة دون العامة.

الثالث: قطعي عند بعض العلماء دون بعض. وهذا القسم يعلم قطعاً بطريق النظر لا بالضرورة ككون الإجماع حجة[٨٥].

---

(٨٢) انظر: المرجع نفسه، مج ١، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٨٣) انظر: الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٢٤٧.

(٨٤) الجويني، **البرهان**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٢٨٠.

(٨٥) هذا القسم مستفاد من كلام الإمام الغزالي في: **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**. وقد اخترت من كلام الإمام الغزالي ما يوافق ما ظهر لي في هذه المسألة. وسيأتي مزيد تفصيل في هذا الموضوع عند الكلام على الإجماع. قال الإمام الغزالي في **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ٢، ص ٥٣٧ ـ ٥٣٨: «النظريات تنقسم إلى ظنية وقطعية... والقطعيات ثلاثة أقسام: كلامية وأصولية وفقهية... أما الفقهية فالقطعية منها وجوب الصلوات الخمس، والزكاة... وكل ما علم قطعاً من دين الله فالحق فيها واحد... ثم ينظر فإن أنكر ما علم =

فالعلم الضروري قد ينشأ عن النظري كمن حصل له العلم بمقدار حساب من العدد بالطرق الحسابية فإنه يقطع بذلك، ولا يشاركه فيه غيره، إلا أن يشاركه في سبب تلك الضرورة[٨٦].

ونخلص من ذلك أن المراد بالضروري هنا هو ما نشأ عن تواتر ثبت عند العامة والخاصة، أو عند الخاصة جميعهم.

ولا يدخل في مصطلح المعلوم من الدين بالضرورة، ما ثبت متواتراً عند بعض العلماء دون بعضهم، ولا ما ثبت بطريق نظري.

والسؤال هنا: ما هي المسائل المعلومة من الدين ضرورة للعامة والخاصة حصراً؟ فإني لم أجد في الكتب المذكورة في البحث حصراً لها.

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن المعلوم من الدين بالضرورة بالنسبة للعوام ليس ثابتاً، فهو يختلف من زمان لآخر ومن شخص لآخر.

وهذا يقودنا إلى تدقيق آخر، وهو ما فائدة تحديد المعلوم من الدين بالضرورة؟ والجواب ـ والله أعلم ـ هو أن تحديد المعلوم من الدين بالضرورة يفيد في بيان الثوابت الفقهية من حيث كونها قوانين كلية، فيكون المعلوم من الدين بالضرورة من هذه الحيثية هو ما نشأ عن تواتر ثبت عند الخاصة جميعهم، ولا يقال إن إنكار بعض الناس لبعض ما هو معلوم بالضرورة عند بقية الناس يوجب كفر هؤلاء المنكرين، ويكون الضابط في قضية الإنكار وما يترتب عليها من التكفير هو ما ورد في كلام إمام الحرمين من أن «من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر. ومن

= ضرورة من مقصود الشارع كإنكار تحريم الخمر والسرقة... فهو كافر، لأن هذا الإنكار لا يصدر إلا عن مكذب بالشرع، وإن علم قطعاً بطريق النظر لا بالضرورة ككون الإجماع حجة، وكون القياس حجة، وخبر الواحد حجة، وكذلك الفقهيات المعلومة بالإجماع، فهي قطعية فمنكرها ليس بكافر، (لكنه) آثم مخطئ، فإن قيل: كيف حكمتم بأن وجوب الصلاة والصوم ضروري ولا يعرف ذلك إلا بصدق الرسول، وصدق الرسول نظري؟ قلنا: نعني به أن إيجاب الشارع له معلوم تواتراً أو ضرورة، أما أن ما أوجبه فهو واجب فذلك نظري يعرف بالنظر في المعجزة... ومن ثبت عنده صدقه فلا بد أن يعترف به، فإن أنكر فذلك لتكذيبه الشارع ومكذبه كافر، فلذلك كفرناه به». انتهى مختصراً.

(٨٦) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٤، ص ١٨٨٢.

اعترف بكون الشيء من الشرع ثم جحده، كان منكراً للشرع. وإنكار جزئه كإنكار كله»[٨٧].

المسألة الثالثة: في التنبيه على ما يحصل من الالتباس بين المسائل القطعية والظنية

من المسائل الفقهية الظنية ما ينتشر العمل به في قطر ما، فيظنّ الناس أن هذه المسألة هي مما علم ضرورة من الدين، بل إن من المسائل ما هو مظنون ويخفى ذلك على غير المحققين من أهل العلم، فيشتدّ إنكارهم على من خالف في هذه المسائل المعهود السائد، عالماً كان أو عامياً، وهذا باب جرّ فساداً في علاقة بعض الناس بالدين، والمسؤولية تقع على العلماء وطلبة العلم في توضيح الفرق بين قطعيات الشريعة وظنياتها، وفي نشر ثقافة احترام اجتهادات العلماء، وعدم الاجتراء على الكلام عليها وترك ذلك لأهل العلم. ونشر مثل هذه الثقافة يحتاج حقاً إلى تعاضد بين أهل العلم وطلبته ليجتثوا ميراث سنوات من توجه رام إلى حصر الناس في اجتهادات معينة وعدم تنبيههم إلى مساحات الشرع الواسعة وذلك طلباً لاستقرار علاقتهم بدينهم، ولعلّ ذلك كان يصلح للناس في زمن ما، لكن الأمر تغير في زمننا حيث صارت الوسائط الإعلامية سبباً لبناء جسور كثيرة بين الناس، وسبباً في اصطدام ثقافي ـ إن صح التعبير ـ بين أبناء الدين الواحد؛ لأن كل ثقافة اقتصرت على جانب من الدين لم تطلع على سواه.

ثم إنه من المهم الإشارة إلى أهمية مراعاة أن اقتحام بعض الناس ـ ممن ليسوا متخصصين في الشريعة أو كما عبر الإمام القرافي ليسوا متكيفين بأخلاق الشريعة[٨٨] ـ الكلام في المسائل الشرعية في عصرنا قد لبس على بعض العوام لا سيما المثقفين منهم، والسبيل إلى رفع هذا اللبس عندهم هو الخطاب المتعقل الهادئ البعيد عن التشنج والاتهامات. والله أعلم.

(٨٧) الجويني، **البرهان**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٢٨٠.

(٨٨) القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٩، ص ٤٢٧٦.

المبحث الثالث
الإجماع

الكلام على الإجماع في هذا المبحث من حيث كونه دليلاً يفيد القطع عند الجمهور، أما الإجماع الظني فليس بغيتنا في هذا المبحث.

ذلك أن جمهور العلماء الذين قالوا إن الإجماع حجة قطعية، اختلفوا في شروط الإجماع، فما هو قطعي من الشروط عند بعضهم، ظني عند البعض الآخر.

وبغية البحث هو تبيّن ما اتفق على قطعيته من شروط الإجماع، ومن ثمّ التوصل بذلك إلى الإجماع الذي يعدّ دليلاً يفيد القطع ـ عند من اعتمد الإجماع كحجة قطعية ـ .

وهذه الطريقة يشير إليها كلام الإمام الزركشي في **البحر المحيط**. قال: «والحق التفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون فحجة قطعية، وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتي، وما ندري مخالفه، فحجة ظنية»(٨٩).

واعتمدتُ هذه الطريقة هنا، وإنما سأتطرق إلى الإجماع الظني فيما يخدم الكلام على الإجماع القطعي. وهنا مسألة لطيفة نقلها الإمام الزركشي في **البحر المحيط**، قال: «وحكى الأستاذ أبو إسحاق في تعليقه، والبندنيجي في **الذخيرة** قولين في أن لفظ الإجماع هل يطلق على القطعي والظني، أو لا يطلق إلا على القطعي؟ وصرّحا بأنه خلاف في العبارة»(٩٠).

ومسائل الإجماع متشعبة، لكني سأقتصر منها على ما أراه يخدم فكرة البحث بشكل مركز ما استطعت. ولن ألتزم صناعة الحدود عند المناطقة في التعريف بالإجماع القطعي ـ عند من قال بأن الإجماع حجة قطعية ـ ؛ لأني أرى أن هذا هو الأنسب في طرح المسألة. والله أعلم، وهو المستعان.

---

(٨٩) الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٤٤٣.

(٩٠) المرجع نفسه، مج ٤، ص ٤٤٤.

المسألة الأولى: في الكلام على الإجماع القطعي

الإجماع لغة: جاء في **لسان العرب**: «قال الفراء: الإجماع: الإعداد والعزيمة على الأمر... والإجماع: أن تجمع الشيء المتفرق جميعاً، فإذا جعلته جميعاً بقي ولم يكد يتفرّق، كالرأي المعزوم عليه الممضي»(٩١).

وذكر الإمام الزركشي في **البحر المحيط** معنى آخر للإجماع لغة وهو الاتفاق. قال: «هو لغة يطلق بمعنيين، أحدهما: العزم على الشيء والإمضاء، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ (يونس: ٧١) أي اعزموا... ونقض ابن العارض المعتزلي هذا بأن إجماع الأمة يتعدى بعلى، والإجماع بمعنى العزيمة وقطع الروية لا يتعدى بعلى. قلت: حكى ابن فارس في **المقاييس**: أجمعت على الأمر إجماعاً وأجمعته. نعم، تعديته بنفسه أفصح. والثاني: الاتفاق، ومنه أجمع القوم: إذا صاروا ذوي جمع. قال الفارسي: كما يقال: ألبن وأتمر، إذا صار ذا لبن وتمر»(٩٢).

جاء في **تيسير التحرير** أن الإجماع بمعنى الاتفاق بالمعنى الاصطلاحي أنسب(٩٣).

وجاء في **البحر المحيط** للزركشي: وقال ابن برهان وابن السمعاني: الأول (أي العزم) أشبه باللغة، والثاني (أي الاتفاق) أشبه بالشرع. قالا: وتظهر فائدتهما في أن الإجماع من الواحد هل يصح؟ فعلى المعنى الأول: لا يصح إلا من جماعة، وعلى المعنى الثاني يصح الإجماع من الواحد(٩٤).

وكلمة قطعي نسبة إلى «القطع» وقد سبق تعريفه في المدخل التأسيسي عند الكلام على مصطلح الثبات.

والإجماع القطعي ـ عند القائلين إن الإجماع حجة قطعية ـ هو: اتفاق مجتهدي أمة محمد بعد وفاته (ﷺ) اتفاقاً صريحاً نقل تواتراً على

---

(٩١) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (جمع)، مج ٢، ص ٦٨١.

(٩٢) الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

(٩٣) انظر: محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، **تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية**، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ٢٢٤.

(٩٤) الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٤٣٦.

أمر من الأمور الدينية، في عصر من العصور إلى انقراضه، لم يسبقه خلاف مستقر.

فعبارة: «اتفاقاً صريحاً» خرج بها الإجماع السكوتي، وهو أن يكون الاتفاق قولاً من بعض العلماء ويسكت الباقون بعد انتشار القول من غير أن يظهر منهم اعتراف أو رضا به[٩٥] وكذلك لم يظهر منهم ما يدل على عدم الموافقة، وهو إجماع ظني[٩٦].

وعبارة: «نقل تواتراً» خرج بها الإجماع المنقول آحاداً، وهو إجماع ظني. فالقول باشتراط تواتر السند في الإجماع هو ترجيح أكثر الناس كما قال الإمام القرافي[٩٧]، وهو ما رجحه الإمام الغزالي في **المستصفى**، ونص على أنه لا يقطع ببطلان مذهب من يتمسك بالإجماع الثابت بخبر الواحد في حق العمل خاصة[٩٨]. فالقطعي إذن في هذه المسألة هو اعتماد الإجماع المتواتر السند للاتفاق على حجيته بين القائلين باشتراطه وبين المجوزين لكون الإجماع غير متواتر السند. قال الإمام الغزالي في **المستصفى**: «الإجماع لا يثبت بخبر الواحد، خلافاً لبعض الفقهاء، والسر فيه أن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة، وخبر الواحد لا يقطع به، فكيف يثبت به قاطع وليس يستحيل التعبد به عقلاً لو ورد كما ذكرناه في نسخ القرآن بخبر الواحد، لكن لم يرد، فإن قيل: فليثبت في حق وجوب العمل به إن لم يكن العمل به مخالفاً لكتاب ولا لسنة متواترة، إذ الإجماع كالنص في وجوب العمل، والعمل بما ينقله الراوي من النص واجب، وإن لم يحصل القطع به لصحة النص فكذا الإجماع؟ قلنا: إنما يثبت العمل بخبر الواحد، اقتداءً بالصحابة، وإجماعهم عليه، وذلك فيما روي عن رسول الله (ﷺ)، أما ما روي عن الأمة من اتفاق أو إجماع، فلم يثبت فيه نقل أو إجماع، ولو أثبتناه لكان

---

(٩٥) انظر: المرجع نفسه، مج ٤، ص ٤٩٤.

(٩٦) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ١، ص ١٦١؛ والزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٥٢٤.

(٩٧) انظر: القرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ٣٠٨.

(٩٨) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٥٨٣ ـ ٥٨٤.

ذلك بالقياس، ولم يثبت لنا صحة القياس في إثبات أصول الشريعة، هذا هو الأظهر، ولسنا نقطع ببطلان مذهب من يتمسك به في حق العمل خاصة، والله أعلم»[٩٩].

وعبارة: «على أمر ديني»: أي على أمر متعلق بالدين لذاته أصلاً أو فرعاً، ويدخل فيه اتفاقهم على أمر يتعلق بالدين بواسطة، كاتفاقهم على بعض مسائل العربية، أو اللغة، أو الحساب ونحوه[١٠٠].

قال الإمام الزركشي في **البحر المحيط**: «إذا أجمعت الأمة على أمر لغوي، فإن كان له تعلق بالدين كان إجماعاً معتداً به، وإلا فلا، خلافاً لمن أطلق الأمر المجمع عليه»[١٠١].

وهي أيضاً ـ أي عبارة «على أمر ديني» ـ احتراز من اتفاق مجتهدي الأمة على أمر دنيوي، كالمصلحة في إقامة متجر، أو حرفة[١٠٢].

وعبارة: «في عصر من العصور إلى انقراضه» خرج بها الإجماع قبل انقراض العصر فهو إجماع ظني كما ذهب إلى ذلك الإمام الزركشي[١٠٣]. وجاء في **البحر المحيط**: «قال ابن برهان: ليس المراد بالانقراض مدة معلومة، بل موت المجمعين المجتهدين، فالعصر في لسانهم المراد به

---

(٩٩) المصدر نفسه، مج ١، ص ٥٨٣ ـ ٥٨٤.

(١٠٠) هذه العبارة مستفادة لفظاً من: الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، مج ٣، ص ٦. لكني تصرفت في المعنى بما ظهر لي. والذي نص عليه الإمام الطوفي هو: «وقولنا: على أمر ديني» أي متعلق بالدين لذاته أصلاً أو فرعاً، احتراز من اتفاق مجتهدي الأمة على أمر دنيوي، كالمصلحة في إقامة متجر، أو حرفة، أو على أمر ديني، لكنه لا يتعلق بالدين لذاته، بل بواسطة، كاتفاقهم على بعض مسائل العربية، أو اللغة، أو الحساب ونحوه، فإن ذلك ليس إجماعاً شرعياً أو اصطلاحياً، وإن كان إجماعاً شرعياً في الحقيقة، لتعلقه بالشرع، وإن كان بواسطة».

(١٠١) الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٥٢٣.

(١٠٢) انظر: الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، مج ٣، ص ٦.

(١٠٣) جعل الإمام الزركشي في **البحر المحيط** إنكار الإجماع الذي لم ينقرض أهل عصره، وإنكار الإجماع السكوتي من مسائل الإجماع الظنية التي لا يكفر المخالف فيها ولا يبدع. انظر: الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٥٢٤. والقول بعدم اشتراط انقراض العصر هو قول الجمهور. انظر: المرجع نفسه، ص ٥١٠. وجعل الإمام الغزالي هذه المسألة ـ أي مسألة اشتراط انقراض العصر ـ من المسائل القطعية التي يأثم المخالف فيها، ومذهب الإمام الغزالي فيها هو أنه لا يشترط انقراض العصر. انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ٢، ص ٥٣٥.

علماء العصر، والانقراض عبارة عن موتهم وهلاكهم، حتى لو قدر موتهم في لحظة واحدة في سفينة، فإنه يقال: انقراض العصر»[١٠٤].

وعبارة: «لم يسبقه خلاف مستقر» خرج بها الإجماع المسبوق بخلاف، وهو إجماع ظني، قال في **تيسير التحرير**: «(و) الإجماع (المسبوق به) أي بخلاف مستقر (ظني...)»[١٠٥]. قال الإمام الآمدي: «إذا اختلف أهل عصر من الأعصار في مسألة من المسائل على قولين، واستقر خلافهم في ذلك، ولم يوجد له نكير، فهل يتصور انعقاد إجماع من بعدهم على أحد القولين بحيث يمتنع على المجتهد المصير إلى القول الآخر، أم لا؟

ذهب أبو بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل وأبو الحسن الأشعري وإمام الحرمين والغزالي وجماعة من الأصوليين إلى امتناعه، وذهب المعتزلة وكثير من أصحاب الشافعي وأبي حنيفة إلى جوازه. والأول هو المختار، وذلك لأن الأمة إذا اختلفت على القولين واستقر خلافهم في ذلك بعد تمام النظر والاجتهاد، فقد انعقد إجماعهم على تسويغ الأخذ بكل واحد من القولين باجتهاد أو تقليد، وهم معصومون من الخطأ فيما أجمعوا عليه على ما سبق من الأدلة السمعية، فلو أجمع مَن بعدهم على أحد القولين على وجه يمتنعُ على المجتهد المصير إلى القول الآخر، مع أنّ الأمّة في العصر الأول مجمعة على جواز الأخذ به، ففيه تَخْطِئَة أهل العصر الأول فيما ذهبوا إليه، ويستحيل أن يكون الحق في جواز الأخذ بذلك القول والمنع من الأخذ به معاً، فلا بدّ وأن يكون أحد الأمرين خطأ، أو يلزمه تخطئة أحد الإجماعين القاطعين، وهو محال فثبت أن إجماع التابعين على أحد قولي أهل العصر الأول يفضي إلى أمر ممتنع، فكان ممتنعاً، لكن ليس هذا الامتناع عقلياً بل سمعياً»[١٠٦].

---

(١٠٤) الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٥١٤.

(١٠٥) محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، **تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية**، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ٢٦٠. والأقواس ليست من زيادتي.

(١٠٦) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مج ١، ج ١، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

المسألة الثانية: في كلام العلماء على حجية الإجماع

للعلماء أربعة أقوال في حجية الإجماع:

أحدها: أن الإجماع حجة قطعية وذهب إليه أكثر العلماء(١٠٧). ومن الأدلة التي استدلوا بها: قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً**﴾ (النساء: ١١٥).

ووجه الدلالة من الآية الكريمة: أن ثبوت الوعيد على المخالفة دلّ على وجوب المتابعة، وقوله (ﷺ): «لا تجتمع أمتي على ضلالة»(١٠٨)، وهو يدلّ أيضاً على وجوب المتابعة(١٠٩).

---

(١٠٧) انظر: المصدر نفسه، مج ١، ج ١، ص ٢٦٦؛ والقرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ٣٠١.

(١٠٨) رواه الإمام ابن ماجه: الإمام ابن ماجه، **سنن ابن ماجه ضمن موسوعة الحديث الشريف، الكتب الستة**، إشراف ومراجعة صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، ط ٣ (الرياض: دار السلام للنشر، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، ص ٢٧١٣ بلفظ: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم». ورواه الإمام الترمذي في: الإمام الترمذي، **سنن الترمذي ضمن موسوعة الحديث الشريف، الكتب الستة**، إشراف ومراجعة صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، ط ٣ (الرياض: دار السلام للنشر، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، باب ما جاء في لزوم الجماعة بلفظ: «إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد (ﷺ) على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذّ شذّ في النار». قال الإمام الترمذي: هذا حديث غريب من هذا الوجه، وسليمان المدني هو عندي سليمان بن سفيان وقد روى عنه أبو داود الطيالسي وأبو عامر العقدي وغير واحد من أهل العلم. وتفسير الجماعة عند أهل العلم هم أهل الفقه والعلم والحديث. ورواه الإمام أبو داود في سننه في كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها، ص ١٥٣٢: بلفظ: «إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة».

(١٠٩) انظر: القرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ٣٠١؛ الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مج ٤، ص ٨٠. تنظر أدلة الإجماع كحجة قطعية من الكتاب والسنة في **نفائس الأصول في شرح المحصول**، حيث علق الإمام القرافي على ما جمعه الإمام الرازي من أدلة من الكتاب والسنة. وقد ذهب الإمام الرازي إلى أنها تفيد حجية الإجماع ظناً خلافاً للجمهور: قال الإمام الرازي: «يحتاجون في هذه الظواهر إلى بيان الاستدلال، ودفع الأسئلة عنها، ولو كان متواتراً لما احتاجوا إلى ذلك لأنه عبث، كما أنّا إذا ذكرنا شجاعة عليّ، وسخاء حاتم لا نحتاج إلى ذلك، لأنه عبث». قال الإمام القرافي تعليقاً على ذلك: قلنا نحن في أدلة الإجماع إذ تمسكنا منها بظاهر، فنحن ندعي أن له دلالة ظنية مضافة إلى غيره، فيكون باعتبار ذاته مفيداً للظن، وباعتبار ما يضاف إليه مفيداً للقطع. فنحن في المقام الأول نبين أنه يفيد الظن، وأنه صالح للدلالة من حيث =

قال الإمام القرافي في **نفائس الأصول**: «قلنا: الإجماع قطعي لأجل دلالة كل عموم، لا بالنظر إلى ذلك العموم وحده، بل جميع أصول الفقه مسائله المشهورة قطعية، ومدرك القطع فيها يحصل لمن حصل له الاستقراء التام في نصوص الشريعة، وأقضية الصحابة في فتاواهم ومناظراتهم، والاطلاع على كثرة واردات السّنة في أعيان تلك المسائل، فيحصل القطع حينئذٍ، أما بمجرد آية أو خبر فلا، فهذا هو معنى قول العلماء: مسائل أصول الفقه قطعية، وليس في الممكن أن يوضع في كتاب جميع تلك الأمور التي تحصّل العلم... فوضع العلماء في كتب أصول الفقه أصول المدارك دون نهاياتها تنبيهاً عليها»[(١١٠)].

إذن الدليل الذي اعتمده الإمام القرافي في إثبات قطعية الإجماع هو الاستقراء التام، **وأفاد كلام الإمام الغزالي** اعتماد القول بتواتر القرائن المقالية والحالية التي رفعت ظواهر الآيات والأحاديث الواردة فيه إلى رتبة النصوص، وسبيل نقل العلم الذي توجبه هذه القرائن هو التلقي بالسند المتصل. قال: «قولهم: لما علمت الصحابة صحة هذه الأخبار لمَ لمْ يذكروا طريق صحتها للتابعين، حتى كان ينقطع الارتياب ويشاركونهم في العلم؟ قلنا: لأنهم علموا تعريفه عليه السلام عصمة هذه الأمة بمجموع قرائن وأمارات وتكريرات ألفاظ وأسباب دلت ضرورة على قصده إلى بيان نفي الخطأ عن هذه الأمة، وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية، ولا تحيط بها العبارات، ولو حكوها لتطرق إلى آحادها احتمالات، فاكتفوا بعلم التابعين بأن الخبر المشكوك فيه لا يثبت به أصل مقطوع به، ويقع التسليم

= الجملة، فلذلك نورد عليه الأسئلة والأجوبة، حتى يتقرر الظن السالم عن المعارض، فـ(نلاحظه) مضافاً لتلك الأمور، فيحصل القطع، ونظيره التواتر، كل واحد من المخبرين بالنظر إلى ذاته يفيد الظن، ومضاف لغيره يفيد القطع، فلا بد أن يتقرر عندنا أولاً أنه يفيد الظن؛ إذ لولا ذلك لاستحال وصولنا للعلم بإخبارات لا تفيد آحادها الظنون، فتأمل ذلك، أما شجاعة علي رضي الله عنه ونحوها، فقد تقررت للضرورة تقرراً عاماً أغنت عن ذلك بخلاف الضرورة ههنا هي مخصوصة بمن كثر اطلاعه، فاحتجنا لتأسيس الظن، ثم نحيل على كثرة الاطلاع، فهذا هو الفرق. اهـ كلام الإمام القرافي. والنقل لكلام الإمامين من **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٦، ص ٢٧٤٢. وينظر تخريج الأحاديث التي استدل بها العلماء على قطعية الإجماع في تحقيق د. طه جابر العلواني لكتاب **المحصول في علم أصول الفقه** للإمام الرازي، مج ٤، ص ٨٧ ـ ٩٠.

(١١٠) القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٦، ص ٢٦٩٧.

في العادة به، فكانت العادة في حق التابعين أقوى من الحكاية»[111].

الثاني: أن الإجماع حجة ظنية لا يكفر منكرها ولا يفسق. وإليه ذهب الإمام الرازي في **المحصول** في كتاب الإجماع. قال: «نحن لا نقول بتكفير مخالف الإجماع، ولا بتفقيسه، ولا نقطع أيضاً به، كيف وهو عندنا ظني»[112]. مع كونه ذكر في كلامه على اللغات أن الإجماع ثابت بآية واردة بلغات معلومة لا مظنونة، وهي قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُشَاقِقْ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً**﴾. قال الإمام الرازي: «اللغة والنحو على قسمين أحدهما: المتداول المشهور، والعلم الضروري حاصل بأنها في الأزمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني، فإننا نجد أنفسنا جازمة بأن لفظ السماء والأرض كانتا مستعملتين في زمان الرسول (ﷺ)، في هذين المسميين، ونجد الشكوك التي ذكروها جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات التي لا تستحق الجواب. وثانيهما: الألفاظ الغريبة، والطريق إلى معرفتها الآحاد. إذا عرفت هذا فنقول: أكثر ألفاظ القرآن ونحوه وتصريفه، من القسم الأول، فلا جرم قامت الحجة به. وأما القسم الثاني فقليل جداً وما كان كذلك فإنا لا نتمسّك به في المسائل القطعيّة، ونتمسك به في الظنّيات، ونثبت وجوب العمل بالظنّ بالإجماع، ونثبت الإجماع بآية واردة بلغات معلومة لا مظنونة. وبهذا الطريق يزول الإشكال. والله أعلم»[113].

ولم يعلق الإمام القرافي في شرحه على **المحصول** على قول الإمام الرازي: إن الإجماع ثابت بآية واردة بلغات معلومة لا مظنونة. وسأعتمد هنا ما أثبته الإمام الرازي في كتاب الإجماع من كونه حجة ظنية؛ لأن كتاب الإجماع هو موضع المسألة.

الثالث: أن الإجماع حجة ظنية يعصي منكرها، لقيام الظواهر على

---

(١١١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٥١٥.

(١١٢) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مج ٤، ص ٦٤.

(١١٣) المرجع نفسه، مج ١، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

حجية الإجماع، وهي موجبة للعمل، وذهب إليه الإمام الطوفي في **شرح مختصر الروضة**(١١٤). والقاطع في الإجماع شرعي لا عقلي على حد تعبيره، ومن ثم لم يكفر منكر أصل الإجماع؛ لأن دلالة الأدلة عليه محتملة لا قاطعة(١١٥).

ويرفض الإمام الطوفي دعوى عدم اشتمال كتب أصول الفقه على أدلة قاطعة تثبت الإجماع اكتفاء بوضع أصول المدارك دون نهاياتها تنبيهاً عليها(١١٦)، يقول في **شرح مختصر الروضة**: «الإجماع أقوى أصول الإسلام، ولذلك قدم على النص(١١٧) والقياس، فهو لعلو رتبته في أدلة الشريعة يقتضي توفر دواعي الأمة على ضبط أدلته، وحفظ مستنده؛ إذ من الممتنع عادة تضييع مثل ذلك، وذلك يدلّ على أنه ليس للإجماع دليل إلا ما ذكره العلماء في كتبهم. وقد سبق ذكره وبيان ضعف الدلالة منه»(١١٨).

وكلام الإمام الطوفي هنا ترد عليه ثلاثة أمور:

أحدها: أن عدم اشتمال كتب العلماء على أدلة قاطعة تثبت الإجماع جائز؛ لأن أحد أعظم طرق نقل الشريعة هو التلقي بالسند المتصل مشافهة، أما ما هو مسطور في الكتب فليس كل ما حوته الشريعة.

ذكر الإمام ابن حجر العسقلاني في شرح حديث البخاري: «إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاكموه انتزاعاً، ولكن ينتزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيَضلون ويُضِلون»(١١٩)، حديث أبي أمامة عن النبي (ﷺ) أنه قال في حجة الوداع: يا أيها الناس خذوا

---

(١١٤) انظر: الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، مج ٣، ص ١٤٢.

(١١٥) انظر: المصدر نفسه، مج ٣، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(١١٦) ذهب الإمام القرافي إلى عدم اشتمال كتب أصول الفقه على أدلة قاطعة تثبت الإجماع. انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٦، ص ٢٦٩٧ ـ ٢٦٩٨.

(١١٧) جمهور الأصوليين على أن الإجماع يقدّم على النص فلو قُطِع بالإجماع في صورة، ثم وُجِد على خلافه نص قاطع من كتاب أو سنة متواترة، لكان الإجماع أولى، لأنه لا يقبل النسخ بخلاف النص، فإنه يقبله. (انظر: الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٤٥٩).

(١١٨) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، مج ٣، ص ١٣٩.

(١١٩) العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يذم من الرأي وتكلف القياس، مج ١٥، ص ٢١٣.

من العلم قبل أن يقبض، وقبل أن يُرفع من الأرض. . . . الحديث. وفي آخره: ألا إنّ ذهاب العلم ذهاب حملته ثلاث مرات[(١٢٠)]. قال الإمام ابن حجر العسقلاني: «وفي حديث أبي أمامة من الفائدة الزائدة أن بقاء الكتب بعد رفع العلم بموت العلماء لا يغني من ليس بعالم شيئاً»[(١٢١)]. قال الإمام الشاطبي في **الموافقات**: «قالوا: إن العلم كان في صدور الرجال، ثم انتقل إلى الكتب، وصارت مفاتحه بأيدي الرجال. وهذا الكلام يقضي بأن لا بدّ في تحصيله من الرجال. . . وأصل هذا في الصحيح (صحيح البخاري): «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبضه بقبض العلماء»[(١٢٢)]. اهـ كلام الإمام الشاطبي. قال إمام الحرمين في **البرهان**: ولا يبعد أن يكون ذلك بعض الأخبار التي ذكرناها (كقوله (ﷺ): «لا تجتمع أمتي على ضلالة»)[(١٢٣)] تلقاها من تلقاها من فَلْقِ في رسول الله (ﷺ)، وعلم بقرائن الحال قصد المصطفى (ﷺ) في انتصاب الإجماع حجة، ثم علموا ذلك وعملوا به، واستمروا على القطع بموجبه ولم يهتموا بنقل سبب قطعهم[(١٢٤)].

---

(١٢٠) انظر: المصدر نفسه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يذم من الرأي وتكلف القياس، مج ١٥، ص ٢١٦. والحديث رواه الإمام أحمد في مسنده، مج ٥، ص ٢٦٦، ورواه الإمام الدارمي في: عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي، **سنن الدارمي**، تحقيق فواز أحمد زمرلي، وخالد السبع العلمي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ)، مج ١، ص ٨٩، ورواه الإمام الطبراني في **الكبير**، مج ٨، ص ٢١٥. قال الإمام الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، مج ١، ص ٢٠٠: رواه أحمد والطبراني في الكبير وإسناد الطبراني أصح.

(١٢١) العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يذم من الرأي وتكلف القياس، مج ١٥، ص ٢١٨.

(١٢٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٨٢.

(١٢٣) رواه الإمام ابن ماجه: الإمام ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، ص ٢٧١٣ بلفظ: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم». ورواه الإمام الترمذي في: الإمام الترمذي، **سنن الترمذي**، باب ما جاء في لزوم الجماعة بلفظ: «إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد (ﷺ) على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار». قال الإمام الترمذي: هذا حديث غريب من هذا الوجه، وسليمان المدني هو عندي سليمان بن سفيان وقد روى عنه أبو داود الطيالسي وأبو عامر العقدي وغير واحد من أهل العلم. وتفسير الجماعة عند أهل العلم هم أهل الفقه والعلم والحديث. ورواه الإمام أبو داود في سننه في كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها، ص ١٥٣٢: بلفظ: «إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة».

(١٢٤) انظر: الجويني، **البرهان**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٢٦٣.

الثاني: قوله إن القاطع في دليل الإجماع شرعي لا عقلي يرد عليه أن القول بقدم العالم عقلي لكن ترد الاحتمالات عليه مع قطعنا بفسادها، فلا معنى ـ فيما أفهم ـ لإيراد الفرق بين ما هو شرعي وعقلي.

الثالث: أن الاحتمالات غير المستندة إلى دليل لا تنفي القطع، ومن هنا قال الجمهور بقطعية أدلة الإجماع، فالباحث في هذه المسألة بين أمرين إما أن يقول إن الاحتمالات لها سند من النظر الصحيح، ومن ثَمّ فإن المخالف في حجية الإجماع لا يأثم، كما ذهب إليه الإمام الرازي[(١٢٥)]، وإما أن يقرر تأثيم المخالف لأنه اعتمد احتمالات لا سند لها. لكن لعل الإمام الطوفي ساقه إلى القول بأن الإجماع حجة ظنية مع تأثيمه لمخالفها عدم تكفير جمع من العلماء لمنكر أصل الإجماع[(١٢٦)] فحمله عدم تكفيرهم هذا ـ مع ما قرره من الفرق بين القاطع العقلي والشرعي[(١٢٧)] ـ على القول بظنية الإجماع، مع كون التكفير مورده ليس إنكار قاطع مطلقاً ـ وهو ما أوهمته عبارة الإمام القرافي[(١٢٨)] ـ وإنما التكذيب الصريح للرسول على تفصيل في ذلك[(١٢٩)].

القول الرابع في حكم الإجماع: الإجماع ـ بمعنى اتفاق المجتهدين ـ ليس بحجة مطلقاً. وإليه ذهب النظّام[(١٣٠)].

---

(١٢٥) انظر: الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مج ٤، ص ٦٤.

(١٢٦) انظر: الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، مج ٣، ص ٣٠.

(١٢٧) انظر: المصدر نفسه، مج ٣، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(١٢٨) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٦، ص ٢٦٩٧. قال الإمام القرافي في المرجع المذكور: «قلنا: الإجماع قطعي لأجل دلالة كل عموم، لا بالنظر إلى ذلك العموم وحده، بل جميع أصول الفقه مسائله المشهورة قطعية، ومدرك القطع فيها يحصل لمن حصل له الاستقراء التام في نصوص الشريعة، وأقضية الصحابة، والاطلاع على كثرة واردات السنة في أعيان تلك المسائل، فيحصل القطع حينئذٍ، أما بمجرد آية أو خبر فلا، فهذا هو معنى قول العلماء: مسائل أصول الفقه قطعية. . . وحينئذٍ يتجه قولهم: إن مخالف الإجماع يكفر لمخالفته القطعي، ومخالف العموم لا يكفر لمخالفته الظني، وليس في ذلك ترجيح الفرع على الأصل، لأن أصل الإجماع في التحقيق إنما هو ذلك المجموع الذي أشرنا إليه، ولو خالف أحد ذلك المجموع كفرناه».

(١٢٩) انظر: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، عني به أنس محمد عدنان الشرفاوي (جدة: دار المنهاج، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٩.

(١٣٠) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٥٠٥. ينظر كلام العلماء في بيان مذهب النظام في المسألة في: الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٤٤٠ ـ ٤٤١.

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ ترجيح وجهة الإمام الرازي في أن الإجماع حجة ظنية لا يأثم المخالف في حجيتها.

أما اعتمادي القول بكون الإجماع حجة؛ فلأن ظواهر الأدلة من القرآن والسنة تدل على ذلك، وأما اعتمادي القول بأنه حجة ظنية لا قطعية؛ فلأن القول بالقطع لا يستقيم مع قيام الاحتمال. قال الإمام الرازي: «يحتاجون في هذه الظواهر إلى بيان الاستدلال، ودفع الأسئلة عنها، ولو كان متواتراً لما احتاجوا إلى ذلك لأنه عبث، كما أنّا إذا ذكرنا شجاعة علي، وسخاء حاتم لا نحتاج إلى ذلك، لأنه عبث»[١٣١]. ثم إن الإمام القرافي أجاب عن كلام الإمام الرازي بكلام لا أجده يصلح لدفعه، وسأنقل كلام الإمام القرافي ثم أجيب عنه: قال: «قلنا نحن في أدلة الإجماع إذ تمسكنا منها بظاهر، فنحن ندعي أن له دلالة ظنية مضافة إلى غيره، فيكون باعتبار ذاته مفيداً للظنّ، وباعتبار ما يضاف إليه مفيداً للقطع. فنحن في المقام الأول نبين أنه يفيد الظن، وأنه صالح للدلالة من حيث الجملة، فلذلك نورد عليه الأسئلة والأجوبة، حتى يتقرر الظن السالم عن المعارض، فـ(نلاحظه) مضافاً لتلك الأمور، فيحصل القطع، ونظيره التواتر، كل واحد من المخبرين بالنظر إلى ذاته يفيد الظن، ومضاف لغيره يفيد القطع، فلا بدّ أن يتقرر عندنا أولاً أنه يفيد الظن؛ إذ لولا ذلك لاستحال وصولنا للعلم بإخبارات لا تفيد آحادها الظنون، فتأمل ذلك، أما شجاعة عليّ (رضي الله عنه) ونحوها، فقد تقررت للضرورة تقرراً عاماً أغنت عن ذلك بخلاف الضرورة ههنا هي مخصوصة بمن كثر اطلاعه، فاحتجنا لتأسيس الظن، ثم نحيل على كثرة الاطلاع، فهذا هو الفرق»[١٣٢].

والجواب عن كلام الإمام القرافي هو أن القول بأن الضرورة ههنا هي مخصوصة بمن كثر اطلاعه تشتمل على دعوى أخرى، وهي القول بأن من لم يتقرر عنده القول بالقطع بكون الإجماع حجة، لم يتم البحث في المسألة، ومن ثمّ اعتدّ بالاحتمالات الواردة فيها ولو أتم بحثه لقطع بفساد تلك الاحتمالات. وهي دعوى تحتاج إلى دليل لقيام الاحتمال بأن

---

(١٣١) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٦، ص ٢٧٤٢.

(١٣٢) المصدر نفسه، مج ٦، ص ٢٧٤٢.

من قال بأن الإجماع حجة ظنية قد أتم البحث في المسألة وتقرر عنده أن الاحتمالات الواردة فيها لا يقطع بفسادها، وهو ما تقرر عند الإمام الرازي.

المسألة الثالثة: في الكلام على المجمع عليه

لا بد لنا أن نثبت مقدمتين:

الأولى: أن المجمع عليه إجماعاً قطعياً متواتر السند، وسبق الكلام على ذلك في المسألة الأولى من هذا المبحث.

الثانية: أن العادة تقضي أن يكون المتواتر من المسائل الشرعية هو ما كان معلوماً من الدين بالضرورة بقسميه، القسم المعلوم ضرورة عند العلماء والعوام، والقسم المعلوم ضرورة عند العلماء دون غيرهم، وهذا لا يكون في مقتضى العادة إلا في جليات الدين التي تتوافر هممم أصحاب الدين على نقلها كما نبه على ذلك إمام الحرمين في **البرهان**(١٣٣)، ولا يكون ذلك في المسائل الفرعية، ولو عمت بها البلوى(١٣٤)، ثمّ إن أمهات المسائل هذه في كل باب بحسبه. قال إمام الحرمين في **البرهان**: فإن التفاصيل لا تتوافر الدواعي على نقلها توافرها على الكليات، فنقل الصلوات الخمس مما يتواتر، فأما تفاصيلها في الكيفية، فلا يقضي العرف بالاستفاضة(١٣٥).

وقد جاء في **البحر المحيط** تحقيق مهم في المسألة، هذا هو نصّه: «قال إلكيا الطبري: والحق في هذه المسألة أن الأخبار على قسمين:

أحدهما: يلزم الكافة علمه، فذلك يجب ظهوره لا محالة.

والثاني: ما يلزم أفراد الناس من العلماء العلم به دون العامة، والعامة كلفوا العمل به دون العلم، أو لم يكلفوا بأسرهم العمل به، نحو

---

(١٣٣) انظر: الجويني، **البرهان**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٢٢٤.

(١٣٤) انظر: جاء في الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٣٤٧: «قال الشيخ أبو حامد الاسفراييني في تعليقه: ومعنى قولنا: تعم به البلوى: أن كل أحد يحتاج إلى معرفته. وقال صاحب «الواضح» معناه أن يكون مشتركاً غير خاص». والتعريف الثاني هو المراد من عموم البلوى هنا. وسيأتي في المتن تحقيق ذلك.

(١٣٥) الجويني، **البرهان**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٢٥٦.

ما يرجع العوام فيه إلى العلماء من الحوادث في إقامة الحد وغيره، فيجوز أن تعم به البلوى، ولكن العاميّ فيه مأمور بالرجوع إلى العالِم، وإذا ظهر للعالِم لم يجب نقله إليه، وأما إذا كان الخبر عن شيء اشتهر عن رسول الله (ﷺ) على الكَرَّات، كالجهر بالبسملة، وكان الناقل منفرداً ففيه خلاف، والأكثرون على رده، ولأجله قالوا: إنه عليه السلام كان يجهر مرة ويخافت أخرى. وهذا مردود لأن هذا الوجه لم ينقل أصلاً. وقد يقال: لعل ذلك لم يكن من عظائم العزائم، وأمهات المهمات، من حيث الجواز، فقل الاعتناء به»[١٣٦].

وقوله: «وقد يقال: لعل ذلك لم يكن من عظائم العزائم، وأمهات المهمات، من حيث الجواز، فقل الاعتناء به»، هو ما يظهر لي في تعليل المسألة التي ذكرها. والله أعلم.

هاتان المقدمتان ينتج عنهما أن المسائل المجمع عليها قطعياً هي المسائل المعلومة من الدين بالضرورة بالتفصيل السابق. وهذه النتيجة تقودنا إلى نتيجتين مهمتين:

إحداهما: أن المجمع عليه قطعياً عند الجمهور يثبت بطريقين: الطريق الأول طريق الضرورة، الناشئة عن ثبوت المسألة الشرعية بالنقل المتواتر عن صاحب الشرع، والطريق الثاني هو الإجماع على الحكم الشرعي الثابت عن صاحب الشرع بطريق الضرورة.

النتيجة الثانية:

أنّ مَن خالف الجمهور في أن الإجماع دليل قطعي، فغاية مخالفته تلك أن يكون قد أنكر أمراً نظرياً لا تطبيقياً؛ لأن المجمع عليه ثابت عنده بطريق الضرورة الدينية خلافاً للجمهور الذين يثبت عندهم المجمع عليه القطعي بطريقين: الضرورة الدينية، والإجماع القطعي. قال الإمام الزركشي في **البحر المحيط**: «وعبارة الهندي في «النهاية» هنا في غاية الحسن، فإنه قال: جاحد الحكم المجمع عليه من حيث إنه مجمع (عليه) بإجماع قطعي لا يكفر عند الجماهير خلافاً لبعض الفقهاء. وإنما قيدنا بقولنا: «من حيث

(١٣٦) الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

إنه مجمع عليه»؛ لأن من أنكر وجوب الصلوات الخمس ونحوها يكفر، وهو مجمع عليه، لكن لا لأنه مجمع عليه، بل لأنه معلوم بالضرورة من دين محمد (ﷺ) وإنما قيدنا بالإجماع القطعي لأن جاحد حكم الإجماع الظني لا يكفر وفاقاً. انتهى[١٣٧]. وهذا يقود أيضاً إلى مسألة مهمة هي تفصيل الكلام في اعتبار الخلاف في حجية الإجماع أو عدم اعتباره.

المسألة الرابعة: هل الخلاف في حجية الإجماع خلاف معتبر؟

المسألة الأشمل التي يعدّ الكلام على مسألة الإجماع كحُجَّة، فرعاً من فروعها، هي: ما ضابط ما يسوغ الاختلاف فيه من المسائل الأصولية؟ ولا بدّ لي قبل تقرير الضابط الذي استبان لي في مسألة ما يسوغ الاختلاف فيه من المسائل الأصولية، أن أسلّط الضوء على الواقع الأصولي المتصل بهذه المسألة من خلال نماذج مختارة:

النموذج الأول: تمثله مسألة القول بالتصويب، فهذه المسألة عدّها الإمام الغزالي من المسائل الأصولية القطعية التي لا يسوغ الاختلاف فيها، وعدّ المخالف فيها مخطئاً آثماً، هذا ما نص عليه في **المستصفى** في كتاب الاجتهاد[١٣٨]. ثم إننا إذا بحثنا في كلام العلماء في هذه المسألة، نجد أن الإمام المازري يذهب إلى القول بالتصويب أيضاً ـ فيما ينقله عنه الإمام ابن حجر العسقلاني في **فتح الباري** ـ، وينسب هذا القول إلى أكثر أهل التحقيق من الفقهاء والمتكلمين، ويذكر أنه مرويّ عن الأئمة الأربعة، وإن حكي عن كل منهم اختلاف فيه[١٣٩]. بينما يقرر صاحب **مسلم الثبوت** أن الصحيح عند الأئمة الأربعة هو القول بأن المصيب واحد[١٤٠]، وذكر

---

(١٣٧) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٥٢٧.

(١٣٨) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ٢، ص ٥٣٦.

(١٣٩) انظر: العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، مج ١٥، ص ٢٥٩.

(١٤٠) انظر: عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، **فواتح الرحموت المطبوع مع المستصفى، شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، تقديم وضبط وتعليق إبراهيم محمد رمضان، د.ط (بيروت: دار الأرقم، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، مج ٢، ص ٦١٨.

ابن حجر العسقلاني في **فتح الباري** أن المعروف عن الشافعي القول بأن المصيب واحد[١٤١]، وقال به الإمام الرازي[١٤٢]، والقرافي، وذكر أنه المنقول عن الإمام مالك[١٤٣].

فالقول بالتصويب عده الإمام الغزالي من القطعيات التي يأثم المخالف فيها، لكن الإمام المازري يكتفي بتبني القول بالتصويب ويحكي الخلاف في المسألة، يقابل ذلك ما نقل عن اعتماد عدد من الأئمة القول بالتخطئة منهم الإمام الشافعي الذي ينتسب إلى مدرسته الإمامُ الغزالي.

النموذج الثاني: تمثله مسألة اشتراط انقراض العصر في الإجماع، فالإمام الغزالي يعد اشتراط انقراض العصر خطأ في مسألة أصولية قطعية لا يسوغ الخطأ فيها[١٤٤]، بينما يعدها الإمام الزركشي من المسائل التي يسوغ الاختلاف فيها[١٤٥].

النموذج الثالث: ما قرره الإمام القرافي في **نفائس الأصول** أن أصول الفقه مسائله قطعية يأثم المخالف فيها إلا مسائل ضعيفة المدارك، فالخلاف فيها سائغ كالإجماع السكوتي والإمام القرافي ذكر هذا الكلام تعقيباً على ما ذهب إليه صاحب **المعتمد** من أنه لا يكون كل مجتهد مصيباً في أصول الفقه، بل المصيب واحد[١٤٦].

النموذج الرابع: تمثله المسألة التي هي أصل كلامنا في هذه القضية، وهي مسألة حجية الإجماع، فالجمهور على أن الإجماع حجة قطعية، والإمام الرازي يذهب إلى أنه حجة ظنية، ونجد أن كلام الإمام الرازي في ظنية حجية الإجماع قد جعل الإمام القرافي يعتذر له حيناً بأنه فرّع على مذهب

(١٤١) انظر: العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، مج ١٥، ص ٢٥٩.

(١٤٢) انظر: الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مج ٤، ص ٣٦.

(١٤٣) انظر: القرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ٤١٤.

(١٤٤) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ٢، ص ٥٣٥ ـ ٥٣٦.

(١٤٥) انظر: الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٥٢٤.

(١٤٦) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ١، ص ١٦١.

الجماعة(١٤٧)، وينسبه حيناً آخر إلى عدم استتمام البحث في المسألة(١٤٨).

تساؤلات:

هذا الواقع المتشابك في التعامل مع كثير من المسائل الأصولية يقودنا إلى مجموعة من الأسئلة: ما ضابط ما يسوغ الاختلاف فيه من المسائل الأصولية؟ وكيف نضبط مسألة ضعف المدرك التي تحدث عنها الإمام القرافي؟ ولماذا نجعل فهم الإمام الغزالي مثلاً حجة على فهم غيره من الأئمة والعكس؟ وما الفرق بين المسائل الأصولية التي لا يترتب عليها مساس بجليّات الشرع وكليات الدين وبين المسائل الفقهية الفرعية غير الكلية؟ ثم إن الإمام القرافي ينص على أن الظان في أصول الدين غير معذور؛ لأن الذي يعتقده المخطئ غير جائز على الله تعالى(١٤٩)، فإذا اعتمدنا هذا التعليل، فبمَ نعلل القول بأن من أخطأ في مسألة من مسائل أصول الفقه غير معذور؟

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ :

هو أن المقطوع به هو أن الخلاف غير السائغ إنما هو الخلاف الذي يمس جليّات الشرع، أما ما عدا ذلك من خلاف فهو سائغ ومقبول إذا صدر من أهل الاجتهاد، ومن ثمّ فإن الخلاف في حجية الإجماع هو خلاف معتبر، ولعلّ كلام الإمام الزركشي يشير إلى هذا المعنى لما جعل الفرق بين الإجماع القطعي والظني هو أن القطعي هو ما اتفق عليه «المعتبرون»(١٥٠)، وهذا الفرق الذي اعتمده الإمام الزركشي ينبغي أن لا يقتصر على المسألة التي اعتمد الفرق فيها، وإنما يعمّ كل مسألة أصولية اختلف فيها «المعتبرون» وهي لا تمسّ جليّات الشرع.

ويؤيد ذلك ما جاء في **البحر المحيط** في تعريف الشذوذ من أنه رجوع

(١٤٧) انظر: المصدر نفسه، مج ١، ص ١٤٨.
(١٤٨) انظر: المصدر نفسه، مج ٦، ص ٢٦٩٨.
(١٤٩) انظر: المصدر نفسه، مج ٩، ص ٤٠٥٨.
(١٥٠) انظر: الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٤٤٣. قال الإمام الزركشي في المرجع المذكور: «والحق التفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون فحجة قطعية، وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتي، وما ندري مخالفه، فحجة ظنية».

الواحد عن قوله، لا مخالفة الأقل للأكثر، قال: «اختلف في الشذوذ، وما هو؟ فقيل: هو قول الواحد، وترك قول الأكثر، وقال أبو الحسين بن القطان: هو أن يرجع الواحد عن قوله، فمتى رجع عنه سمي شاذاً، كما يقال: شذ البعير عن الإبل بعد أن كان فيها، يسمى شاذاً، فأما قول الأقل فلا معنى لتسميته شاذاً؛ لأنه لو كان شاذاً لكان قول الأكثر شاذاً»[١٥١].

ونجد أن الإمام ابن عاشور يذهب إلى أن القطعي نادرٌ في أصول الفقه، ندرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول، قال: «وأنا أرى أن سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع هو الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وبين ما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، فهم قد أقدموا على جعلها قطعية فلما دونوها وجمعوها ألفوا القطعي فيها نادراً ندرةً كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول. كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه؟»[١٥٢].

كما نجد الإمام ابن عاشور يشير إلى ضابط للقطعي يقترب من الضابط الذي قررته، وهو أن يقطع به كافة العلماء المعتبرون بحيث يتفقون على أن الاحتمالات في المسألة غير معتدّ بها، أما حيث اعتد بالاحتمالات بعض علماء الشريعة المعتبرين فلا تستقيم دعوى القطع، وفيما يلي نص عبارته، قال: «ورأيت في شرح القرافي على المحصول في المسألة الثانية من مسائل اللفظ في الأمر والنهي أن الأبياري قال في شرح **البرهان**: (مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظن، ومدركها قطعي، ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى ذلك أن من كثر استقراؤه واطلاعه على أقضية الصحابة ومناظراتهم وموارد النصوص الشرعية حصل له القطع بقواعد الأصول، ومتى قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن) ا هـ. وهذا جواب باطل، لأننا بصدد الحكم على مسائل علم أصول الفقه لا على ما يحصل لبعض علماء الشريعة»[١٥٣].

---

(١٥١) الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٤، ص ٥١٨.

(١٥٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٦.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٥، والأقواس ليست من زيادتي.

الفصل الثاني

المصلحـة والقطـع

تمهيد: المصلحة ودورها في ترسيخ القطعيات الشرعية في ضوء فقه الرخصة

سأناقش في هذا الفصل طروء المصلحة على النصوص الثابتة بطريق قطعي، غير أني سأستعمل مصطلح النص في هذا الفصل بما يشمل لفظ الكتاب الكريم، والسنة المتواترة الشريفة. وسيجيب هذا الفصل عن الأسئلة التالية: ما هي المصلحة؟ وما علاقتها بخيارات العقل؟ وما علاقتها بالنصوص الجزئية من حيث نسبتها إلى هذه النصوص؟ كما سيؤصل لقضية المصلحة الذي يعد تحقيقها وفق مقصود الشرع هو مقصد الشريعة الأعظم تأصيلاً يبيّن أن ثبات الشريعة ترسخه مراعاة المصالح الطارئة التي تستقيم بها حياة الناس بلا حرج.

فقد قدمت الشريعة ميزاناً دقيقاً يوازن بين حاجة الناس إلى قوانين كلية عامّة فقهية تضبط حياتهم، وبين حاجتهم إلى مراعاة ما يطرأ على حياتهم من تغيرات ترتبط بمصالح لا يسعهم تجاهلها وإلا لعاشوا في حرج.

هذه الموازنة الدقيقة، تستوعب اختلاف الحاجات، وتنوعها من عصر لآخر، فضرورات الناس وحاجاتهم لا يمكن قولبتها في قالب جامد، وسنناقش هذه المسألة تفصيلاً عند الكلام على معيار الضرورة والحاجة، ولقد سمعت فضيلة أ. د. أحمد الكبيسي في برنامجه الأسبوعي: «وأُخَر متشابهات» يقول: إن ديننا دين الأعذار. وقد وجدت في عبارة فضيلته هذه

تلخيصاً لفكرة الموازنة بين الثبات في الشريعة ومراعاة المصالح الطارئة. فمراعاة المصالح التي لم ينص عليها بنص خاص مع النصوص القطعية مساحته فقه الرخصة في الشريعة، وهو فقه واسع ـ كما سيتبين في مباحث هذا الفصل ـ على خلاف ما يتبادر إلى فهم بعض الناس، فقه يستوعب حاجة الإنسان إلى أن يحيا حياة هنية لا حرج فيها.

ولا بدّ لنا قبل الخوض في مباحث الفصل، تعريف الرخصة التي هي أساس من أسس التأصيل لمراعاة المصالح الطارئة، والرخصة في اللغة هي: «التسهيل»[1]. قال في **القاموس المحيط**: «والرخصة بضمة وبضمتين: ترخيص الله للعبد فيما يخففه عليه والتسهيل»[2].

أما في الاصطلاح فالرخصة هي: الحكم الثابت بدليل على خلاف الدليل الشرعي لأعذار العباد[3].

قوله: «الثابت بدليل: قيد لبيان الواقع أتى به للإشارة إلى أن الرخصة لا بد لها من دليل، فإن لم تثبت بدليل لم يجز الإقدام عليها، وإلا لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض»[4]. أي دليل العزيمة.

وقوله: «لأعذار العباد «قيد في التعريف: احترز به عن التكاليف كلها، فإنها أحكام ثابتة على خلاف الأصل، والأصل من الأدلة الشرعية[5]. فالتكاليف ثابتة على خلاف الدليل ومع ذلك ليست برخصة؛ لأن التكاليف

---

(١) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مج ٢، ص ٣١٦؛ ومحمد مرتضى الحسيني الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مادة (ر خ ص)، مج ١٧، ص ٥٩٤.

(٢) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مج ٢، ص ٣١٦.

(٣) انظر: جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول**، ضبطه وصححه ووضع حواشيه عبد القادر محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ص ٣٣؛ وعلي جمعة محمد، **الحكم الشرعي عند الأصوليين**، ص ٧٦.

(٤) علي جمعة محمد، **الحكم الشرعي عند الأصوليين**، ص ٧٦.

(٥) قال فضيلة العلّامة عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه في كتابه: **مشاهد من المقاصد** (الرياض: مؤسسة الإسلام اليوم، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)، ص ١٥٣: «إن أنواع الاستصحاب لا تخلو من حكمة ومقصد وبخاصة: «استصحاب حكم العقل المبني على النفي»، فـ «لا تكليف إلا بالنص» يشهد لمقصد أصل الاختيار للإنسان والحرية والانطلاق، بحسب ما تمليه فطرته وعقله، فترك الشارع مساحة العفو . . .».

لم تثبت لأجل المشقّة والعذر، بل هي للابتلاء والاختبار من الله تعالى لعباده، بحيث إن من امتثل وانقاد لله تعالى يثاب ومن لم يمتثل يعاقب»[٦].

فمراعاة المصالح الطارئة على النصوص القطعية هو مراعاة لأصل شرعي، وهو رفع الحرج، ومراعاة العذر. والقول بأن التكاليف الشرعية ثابتة على خلاف الدليل يدلنا على أن الأدلة الشرعية متعارضة والترجيح بينها يكون وفقاً لقواعد الترجيح التي يُتفق على بعضها ويُختلف على الآخر. والعزيمة والرخصة كلاهما نتاج الترجيح بين الأدلة المتعارضة، إلا أن هناك فرقاً مهماً بينهما يتعلق بالتغير الذي يرتبط بكل منهما، فالتغير المرتبط بالعزيمة هو تغير دائم، أما التغير المرتبط بالرخصة فهو تغير مؤقت يزول بزوال العذر، وإن طال زمانه أو عمّت البلوى به، وهذا يخدم فكرة الثبوت للقواعد الكلية، وكون الاستثناء منها للعذر لا يقدح في كليتها وثبوتها كقانون.

وسيتم تناول موضوع الفصل في ستة مباحث، وستكون المباحث الخمسة الأولى بمثابة مقدمات تأسيسية ضرورية للكلام في المبحث السادس المتعلق بطروء المصلحة المرسلة على النصوص القطعية.

المبحث الأول
في تعريف المصلحة وعلاقتها بخيارات العقل والنصوص الجزئية من حيث نسبة المصلحة إلى تلك النصوص

المصلحة لغةً: الصلاح، والمصلحة واحدة المصالح. والصلاح ضد الفساد[٧].

واصطلاحاً: المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم[٨].

---

(٦) علي جمعة محمد، **الحكم الشرعي عند الأصوليين**، ص ٧٧.

(٧) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (صلح)، مج ٤، ص ٢٤٧٩؛ والكفوي، **الكليّات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، ص ٥٦٠.

(٨) انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ط٤ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥م)، ص ٣٧.

قال الإمام الغزالي في **المستصفى**: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع»[٩].

وكلام الإمام الغزالي في أن المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع، يحسم ما قد يرد على تعريف المصلحة بأنها المنفعة أو اللذة[١٠] أو الخير[١١] من واردات اختلاف النظر نتيجة اختلاف الأمزجة أو البيئات مثلاً؛ إذ يضبط ـ تعريف المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع ـ هذه الواردات بضابط أن يكون الناظر في المصالح متكيفاً بأخلاق الشريعة، متشبعاً بروحها.

ذلك أنّا إذا كنّا نرى أن عقلاء البشر قد يتفقون على كثير من القيم الإنسانية التي يقرّها الشرع، فإننا نرى أيضاً مَن يُنسب إلى الحكمة والعقل قد أتى بما ينافي الفطرة السوية فضلاً عن منافاته للشرع، **فالمنهج الرباني في هداية البشر يحسم خيارات العقل ويحددها، ويبيّن راجحها من مرجوحها.**

هذا التحديد يهتدي إليه الفقيه بالنظر في النصوص الشرعية، والسيرة النبوية، وأقضية الصحابة، نظراً تحصل له به ملكة تجعله يقترب من مقصود الشارع الحكيم.

قال الإمام العز بن عبد السلام: «ومن تتبّع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه

---

(٩) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٦٣٦.

(١٠) ذكر الإمام العز بن عبد السلام في: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام،مج ١، ص ١٥: أن المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها. والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها. وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية.

(١١) قال الإمام العز بن عبد السلام في: **القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، مج ٢، ص ٣١٥: «ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة لعلمنا أن الله أمر بكل خير، دقه وجله، وزجر عن كل شر، دقه وجله، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح».

المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك. ومثَل ذلك أن من عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء، وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة، لم يعرف قوله فيها، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة، ويكره تلك المفسدة»[١٢].

وقال الإمام ابن عاشور: «قد جاءت الشريعة بمقاصد تنفي كثيراً من الأحوال التي اعتبرها العقلاء في بعض الأزمان مصالح، وتثبت عوضاً عنها مصالح أرجح منها. نعم، إن مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غير مصلحة، ولكنّه ليس يلزم أن يكون مقصوداً منه كل مصلحة. فمن حقّ العالم بالتشريع أن يخبر أفانين هذه المصالح في ذاتها وفي عوارضها وأن يسبر الحدود والغايات التي لاحظتها الشريعة في أمثالها وأحوالها إثباتاً ورفعاً، واعتداداً ورفضاً، لتكون له دستوراً يُقتدى، وإماماً يُحتذى؛ إذ ليس له مطمع عند عروض كل النوازل النازلة والنوائب العارضة، بأن يظفر لها بأصل مماثل في الشريعة المنصوصة ليقيس عليه بله نص مقنع يفيء إليه. فإذا عنت للأمة حاجة وهرع الناس إليه يتطلبون قوله الفصل فيما يقدمون عليه وجدوه ذكي القلب، صارم القول غير كسلان ولا متبلد»[١٣].

وليس معنى ذلك أنّ النظر المصلحيّ سيكون مُتّفَقاً عليه عند العلماء المتشبعين بروح الشرع وأخلاقه، لكنّ المراد هو كون ذلك النظر منبثقاً من قلب قد وعى مقاصد الشرع، وقد تعبدنا الله بالظنّ ولم يكلفنا القطع في المسائل العملية.

إن معرفة مقصود الشرع في جلب المنفعة والمضرة هو فرع النظر في النصوص الجزئية واستقرائها، ليصوغ ذلك تفكير المجتهد صوغاً يقترب به من مقصود الشرع. قال الإمام الشاطبي: «تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها، فالكلي ـ من حيث هو كلي ـ غير معلوم لنا

---

(١٢) عز الدين بن عبد السلام، **القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، مج ٢، ص ٣١٤ ـ ٣١٥.

(١٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٧٦.

قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات، حسبما تقرر في المعقولات، فإذاً الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد، دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به، وأيضاً: فإن الجزئي لم يوضع جزئياً إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض. ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي ـ مع أنّا إنما نأخذه من الجزئي ـ دلّ على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به، لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءاً من الكلي لم يأخذه المعتبر جزءاً منه، وإذا أمكن هذا لم يكن بدّ من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودلّ ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضاً، فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة»(١٤).

فمقاصد الشريعة هي بناءٌ لبناتُه النصوص الجزئية، بها يحصل الفقه بوجه جلب المنفعة للخلق، ودفع المضرة عنهم. ولا طريق اعتمده الشرع لتحقيق مصالح الخلق سوى الطريق الذي يمرّ به المجتهد عبر النصوص الجزئية، تعبداً للخلق، وإلزاماً لهم بالانقياد والامتثال.

إن النظر في النصوص الجزئية واستقراءها يؤدي بالمجتهد إلى تقرير الكليات، وكذا يقترب به من مقصود الشرع، ولا أقول إن اجتهاد المجتهدين هو عين مقصود الشرع أو هو مطابق لما في نفس الأمر كما يعبر الأصوليون.

ولا بد لنا من التفريق بين مستويين: أحدهما: القطعيات الفقهية كقانون كلي، والآخر: القطعيات الفقهية عند تنزيلها على واقع المكلّف ـ على ما تم تناوله في المدخل التأسيسي ـ. ومن هنا كان القول بأن اجتهاد

(١٤) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ٨ ـ ٩.

المجتهدين في التطبيقات الفقهية يقترب من مقصود الشرع وليس هو عين مقصود الشرع، ذلك أن معرفة مراد الله تعالى في المسائل الظنية لا يستطيع أن يجزم به أحد من البشر مهما بلغ من العلم إلا بتوقيف ولا توقيف في المسائل الظنية، وقولي: «المسائل الظنية» يشمل غالب تطبيقات القوانين الكلية القطعية. وقد نبّه الإمام الشاطبي أيضاً إلى أن تطبيقات القوانين الكلية قد تكون ظنية، قال: كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به... ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال بالمرسل الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي، **والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يزيد عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل**، حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح... والأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العموم في الأفراد[١٥].

ونبه الإمام الغزالي إلى أن اختلاف أنظار المجتهدين في المسائل الظنية يتبع اختلاف شخصياتهم ومعارفهم. قال: اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلاف الظنون، فمن مارس علم الكلام ناسب طبعه أنواعاً من الأدلة يتحرك بها ظنه لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه، ولذلك من مارس الوعظ، صار مائلاً إلى جنس ذلك الكلام، بل يختلف باختلاف الأخلاق، فمن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى كل ما فيه شهامة وانتقام، ومن لانَ طبعه ورقّ قلبُه نفر عن ذلك ومال إلى ما فيه الرفق والمساهلة[١٦].

وقد يقول قائل إن كلام الإمام الغزالي هذا قد يفضي إلى عدم الوصول إلى أحكام تطبيقية قطعية.

---

(١٥) المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٣٧ ـ ٣٩.

(١٦) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ٢، ص ٥٥٥ ـ ٥٥٧.

أقول: نعم هذا في العموم، وهذا يتسق اتساقاً منطقياً مع طبيعة العلوم المرتبطة بالإنسان التي تتسمّ بكونها غير قطعية في عمومها، وهذا لا يناقض كونها علوماً، لها قواعدها، ومناهجها، لكن هذه القواعد وتطبيقاتها الظنية في غالبها تخدم تغير حاجات الإنسان تبعاً لتغير ظروفه وأحواله[17]. فالمجتهد مأمور بأن يتبع ما يؤديه إليه بحثه تحرياً لمقصود الشرع مسترشداً بقواعد الاستنباط الأصولية والمقاصدية، والعامي مأمور بأن يتبع كلام المجتهدين، قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣).

وقد حرصت في هذا الفصل على تأصيل مسائل متعلقة بالمقاصد بما أسأل الله تعالى أن يكون محرراً للكلام فيها على وصف التكيف بأخلاق الشريعة، كما عبّر الإمام القرافي في نفائس الأصول[18]، والله تعالى أسأل السداد والقبول.

المبحث الثاني
في أقسام المصلحة من حيث شهادة الشرع لها

توسّع الأصوليون في الكلام على المصلحة في باب القياس، وذلك عند كلامهم على مبحث المناسَبَة. والمناسبة تسمى بالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد[19].

والمصلحة من حيث شهادة الشرع لها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المصلحة التي شهد الشرع لاعتبارها، وهي حجة، وطريق تحصيلها هو القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع[20].

مثال ذلك: تحريم كل مشروب مُسكِر قياساً على الخمر، التي نُصّ

---

(١٧) هذه الفكرة كانت كثيراً ما تطرحها في حواراتنا د. إلهام باجنيد ـ أستاذة الفقه في جامعة الملك عبد العزيز ـ وكنت لا أوافقها فيها حتى تبين لي صحتها بعد عملي في هذا البحث.

(١٨) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٩، ص ٤٢٧٦

(١٩) انظر: **أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي،غاية الوصول شرح لب الأصول**، ص ٢١٦.

(٢٠) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٦٣٤.

على تحريمها لعلة الإسكار، فتحريم الشرع الخمر دليل على ملاحظة مصلحة حفظ العقل الذي هو مناط التكليف(٢١).

القسم الثاني: ما شهد الشرع لبطلانها. مثال ذلك: انعقاد الإجماع على عدم منع زراعة العنب، وإن أدى المنع لعدم الخمر. فسد ذريعة الخمر مصلحة لكن هذه المصلحة ألغيت ههنا إجماعاً(٢٢).

تنبيه:

إن شدة الحرص على عدم مخالفة النص الجزئي قد تجعل المجتهد يحكم بإلغاء مصلحة ما إذ يظهر له أن الشرع شهد ببطلانها، ومن هنا ينبغي أن يُدقق في مثل هذا الأمر لأجل أن لا يُرَد اجتهاد قد يكون له حظ من النظر. ويجب أن يُفرّق هنا بين أن نقول إن مصلحة ما ملغاة قطعاً، وبين أن نرجح إلغاء هذه المصلحة.

فحيث قلنا إن مصلحة ما ملغاة قطعاً، فإننا نجعل المسألة قطعية لا مجال فيها للاجتهاد، بخلاف ما إذا قلنا إننا نرجح أن مصلحة ما ملغاة فالترجيح ينافي القطع ومن ثمّ تكون المسألة ظنية، وهي مجال للاجتهاد.

مثال ذلك: نجد أن الإمام الغزالي في **المستصفى** ذكرَ مثالاً للمصلحة التي شهد الشرع ببطلانها، قول الإمام يحيى بن يحيى المالكي(٢٣) للأمير

(٢١) انظر: المصدر نفسه، مج ١، ص ٦٣٤.

(٢٢) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٩، ص ٤٢٧٠.

(٢٣) جاء في ترجمته في: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، خرّج آياته وعلّق عليه واعتنى به نعيم حسين زرزُور (صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)، مج ٢، ص ١٠٧٢ ـ ١٠٧٣: «يحيى بن يحيى بن كثير... الإمام الكبير، فقيه الأندلس، أبو محمد الليثي... مولده في سنة اثنتين وخمسين ومائة... وكان كبير الشأن، وافر الجلالة، عظيم الهيبة، نال من الرئاسة والهيبة ما لم يبلغه أحد... وقيل: إن عبد الرحمن بن الحكم المرواني صاحب الأندلس نظر إلى جارية له في رمضان نهاراً، فلم يملك نفسه أن واقعها، ثم ندم، وطلب الفقهاء وسألهم عن توبته، فقال يحيى بن يحيى: صم شهرين متتابعين، فسكت العلماء، فلمّا خرجوا، قالوا ليحيى: مالك لم تفته بمذهبنا عن مالك أنه مخيّر بين العتق والصوم والإطعام؟ قال: لو فتحنا له هذا الباب، لسَهُل عليه أن يطأ كل يوم، ويعتق رقبة، فحملته على أصعب الأمور لئلا يعود... قال أبو عمر بن عبد البر: وكان يحيى بن يحيى إمام أهل بلده، والمقتدى به منهم، والمنظور إليه، والمعوّل عليه، وكان ثقة عاقلاً، حسن الهدي والسّمت، يُشبّه في سمته بسمت مالك. قال: ولم يكن له بَصَر بالحديث. قال الإمام الذهبي: نعم، ما كان من فرسان هذا الشأن، بل كان متوسطاً فيه، رحمه الله». اهـ باختصار وتصرّف يسير.

عبد الرحمن بن الحكم الأموي الأندلسي لمّا جامع في نهار رمضان: إن عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله، قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به(٢٤)، قال الإمام الغزالي: «فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال، ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي»(٢٥).

لكن الإمام القرافي لا يوافق الإمام الغزالي في وجهته هذه، قال في **نفائس الأصول**: هذا المثال قد يتخيل فيه أنه ليس مما أبطله الشرع، لقيام الفارق بين الملوك وغيرهم، وأن الكفارة إنما شرعت زجراً، والملوك لا تنزجر بالإعتاق، فتعين ما هو زجر في حقهم، فهذا نوع من النظر المصلحي لا تأباه القواعد»(٢٦).

فانظر إلى عبارة الإمام القرافي: «هذا المثال قد يُتخيل فيه أنه ليس مما أبطله الشرع...»، وهي عبارة دقيقة تشير إلى أن المسألة عنده ظنية لا قطعية، وأن إلغاء المصلحة في هذه المسألة ليس مقطوعاً به، بل إن عبارته ـ فيما أفهم ـ تشير إلى أمر آخر وهو أنه يرجح إلغاء هذه المصلحة، لكنه لا يرد القول باعتبارها. انظر إلى قوله: «قد يتُخيل...»، وقوله: «هذا النوع من النظر المصلحي لا تأباه القواعد»، وهما عبارتان يفهم منهما أنه بصدد مناقشة القطعية والظنية في اعتبار المصالح وإلغائها

---

(٢٤) انظر هذه المسألة في: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٦٣٥؛ محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختصر المبتكر في أصول الفقه**، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط ٢ (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، مج ٤، ص ١٨٠؛ وأبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب الرعيني، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ضبطه وخرّج آياته وأحاديثه زكريا عميرات، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، مج ٣، ص ٣٦٤.

(٢٥) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٦٣٥.

(٢٦) القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٩، ص ٤٢٧٠.

وليس بصدد بيان ترجيحه الفقهي في المسألة. وهو ما يتناسب مع أن المسألة في كتب الأصول تناقش أصولياً لا فقهياً.

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ ترجيح ما قرره الإمام القرافي من أن هذا النوع من النظر المصلحي لا تأباه القواعد.

ولا يُسلّم للإمام الغزالي ما احتج به من أن فتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع، ويبطل ثقة الملوك بفتاوى العلماء؛ إذ يصلح كلامه أن يحتج به أيضاً المتمسكون بحرفية النصوص، ويمكن أيضاً أن يجاب عن كلام الإمام الغزالي بأن فتوى العالم إذا وافقت القوانين الكلية المستفادة من النصوص الجزئية فإن ذلك ليس فيه إبطال للشرائع، بل هو تحقيق لمقاصدها.

أما كلام الإمام الغزالي عن إبطال ثقة الملوك بالعلماء، فيجاب عنه بأن العالم المجتهد متى حصلت الثقة بدينه وعلمه فلا مجال لإبطالها إذا ما ترسخ لدى العوام من الملوك وغيرهم أن المجتهدين الثقات إنما يصدرون عن الشرع، وإنما ستبطل الثقة بكلام العلماء الثقات إذا لم يجتمع هؤلاء العلماء على أن يبثوا بين الناس ثقافة احترام الاجتهادات المتنوعة ولو خالفت معهود هؤلاء العوام، فليس العوام هم الحكم على تلك الاجتهادات إنما الكلام عليها يختص به أهل الاجتهاد وطلبة العلم دون سواهم ويكون أمرهم شورى بينهم طلباً للاقتراب من مقصود الشارع، ولا حجر على اجتهاد مجتهد ما دام لم يأتِ بما تأباه القواعد.

القسم الثالث: المصلحة التي لم يشهد لها من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين[(٢٧)]، وشهد لجنسها أصل كلي[(٢٨)]، وهي المصلحة المرسلة. جاء في شرح الكوكب المنير: «وسموها «مصلحة مرسلة» ولم

---

(٢٧) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٦٣٥.

(٢٨) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٩، ص ٤٢٨٠. وهذا الضابط أي أن يكون شهد لجنس المصلحة المرسلة أصل كلي استفدته من قول الإمام القرافي في المرجع المذكور: «هذا إمام الحرمين: قيّم مذهبهم، وصاحب نهاية مطلبهم، واضع كتابه الغياثي، ضمّنه أموراً من المصالح المرسلة التي لم نجد لها في الشرع أصلاً يشهد بخصوصها، بل بجنسها».

يسموها قياساً؛ لأن القياس يرجع إلى أصل معين، بخلاف هذه المصلحة، فإنها لا ترجع إلى أصل معين، بل رأينا الشارع اعتبرها في مواضع من الشريعة، فاعتبرناها حيث وجدت لعلمنا أن جنسها مقصود له، وبأن الرسل (ﷺ) بُعثوا لتحصيل مصالح العباد، فيُعلم ذلك بالاستقراء. فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع فنعتبرها، لأن الظن مناط العمل»(٢٩).

قال الإمام القرافي في **نفائس الأصول**: «**وأما قوله (أي إمام الحرمين) العالِم بالسياسة إذا أخبره المفتون بعدم الأصول (أي شاهد خاص) فيكون له الأخذ برأيه.**

قلنا: لا يلزم ذلك، فإن مالكاً يشترط في المصلحة أهلية الاجتهاد، ليكون الناظر متكيّفاً بأخلاق الشريعة، فينبو عقله وطبعه عما يخالفها، بخلاف العالَم بالسياسات إذا كان جاهلاً بالأصول، فيكون بعيد الطبع عن أخلاق الشريعة، فيهجم على مخالفة أخلاق الشريعة من غير شعور»(٣٠).

وقد اعتمد المالكية المصلحة المرسلة(٣١). قال الإمام القرافي: «... المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك...»(٣٢).

وقال أيضاً: «ومن المعلوم أن المصلحة المرسلة أخصّ من مطلق المناسبة ومطلق المصلحة؛ لأن مطلق المصلحة قد يلغى كما في زراعة العنب، فإن المناسبة تقتضي أن لا يزرع سداً لذريعة الخمر، لكن أجمع المسلمون على إلغاء ذلك... فالمناسب حينئذٍ أعم من المرسلة؛ لأن المرسلة مصلحة بقيد السكوت عنها فهي أخص»(٣٣).

(٢٩) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختصر المبتكر في أصول الفقه**، مج ٤، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

(٣٠) القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٩، ص ٤٢٧٦. وما بين قوسين هو من عبارتي.

(٣١) انظر: القرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ٣٦٦.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٤.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

ويرد هنا إشكال: كيف نقول بمراعاة المصلحة المرسلة إذا طرأت على النص الجزئي مع ما تقرر من أن وجود النص يلغيها، فكيف نعتبرها معه؟ وهذا الإشكال طرحه فضيلة الأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ـ رحمه الله ـ في كتابه **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**(٣٤).

الجواب عن ذلك نجده:

في كلام الإمام القرافي في تنقيح الفصول. فالإمام القرافي يقرر ما نفهم منه أن النص الجزئي لا يلغي المصلحة الذي تطرأ عليه إلا إذا كانت هذه المصلحة مناقضة للنص، أما إذا كانت المصلحة الطارئة على النص لا تناقضه، فإن النص لا يلغيها.

مثال ذلك: إخراج بعض أفراد العام(٣٥) من دلالة العام في أحوال خاصة لا يعد مناقضة للعموم. لأن التخصيص وحده هو الذي يناقض العموم، بحيث إن المخصّص لا يثبت له الحكم في جميع الحالات. أما إذا أخرجنا بعض أفراد العام في أحوال خاصة فهذا لا يتناقض مع ثبوت الحكم لها فيما سوى هذه الأحوال(٣٦). فالتقييد لا ينافي العموم، وإنما ينافيه التخصيص(٣٧).

يقول الإمام القرافي: «من شرط المخصص أن يكون مناقضاً للعموم، ولا تناقض بين ثبوت الحكم في حالة ما وبين عدم ثبوته في حالة

---

(٣٤) انظر: البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٣٥) العام لغةً: شمول أمر لمتعدد، سواء كان الأمر لفظاً أوغيره، عمّهم الأمر يعمّهم عموماً: شملهم، يقال: عمّتهم العطيّة. والعام في اصطلاح الأصوليين هو: لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له. فقوله: وضعاً واحداً، يُخرج المشترك لكونه بأوضاع. ولكثير، يخرج ما لم يوضع لكثير، كزيد وعمرو. وقوله: غير محصور، يخرج أسماء العدد، فإن المائة مثلاً وضعت وضعاً واحداً لكثير وهو مستغرق جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور. وقوله: مستغرق جميع ما يصلح له، يخرج الجمع المنكّر نحو: رأيت رجالاً، لأن جميع الرجال غير مرئي له. وهو إمّا عام بصيغته ومعناه كالرجال، وإما عام بمعناه فقط كالرهط والقوم. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (عمم)، مج ٥، ص ٣١١٢؛ الجرجاني، **التعريفات**، ص ٧٨؛ والزركشي، **البحر المحيط**، مج ٣، ص ٥.

(٣٦) انظر: القرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ١٩٣.

(٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٦.

مخصوصة، بل الناقض عدم ثبوته في جميع الحالات، وبهذه الطريقة يظهر لك أن أكثر ما يعتقد فيه التخصيص ليس مخصوصاً، فإن تلك الأفراد إنما خرجت في أحوال خاصة لا في جميع الحالات، فلا يحصل التناقض»(٣٨).

وقد ضرب مثالاً لذلك بقوله (ﷺ): «القاتل لا يرث»(٣٩)، قال: إن هذا الحديث ليس بتخصيص، لأن العام في الأشخاص مطلق(٤٠) في الأحوال والأزمنة والبقاع والمتعلقات، فيقتضي توريث كل ولد في حالة غير معينة، فالذي يناقضه السالبة الكلية(٤١)، ولم نجد ولداً لا يرث في حالة ما، فإن

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٣٩) رواه الإمام الترمذي بهذا اللفظ عن أبي هريرة رضي الله عنه في كتاب الفرائض، باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل، ص ١٨٦٢: قال الإمام الترمذي: «هذا حديث لا يصح، لا يعرف إلا من هذا الوجه، وإسحاق بن عبد الله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل العلم، منهم أحمد بن حنبل. والعمل على هذا عند أهل العلم، أن القاتل لا يرث، كان القتل خطأ أو عمداً. وقال بعضهم: إذا كان القتل خطأ، فإنه يرث، وهو مالك». ورواه الإمام أبو داود في سننه في كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، ص ١٥٣٢ بلفظ: «ليس للقاتل شيء وإن لم يكن له وارث فوارثه أقرب الناس إليه ولا يرث القاتل شيئاً»؟ ورواه الإمام ابن ماجه باللفظ الوارد في المتن في كتاب الديات، باب القاتل لا يرث، ص ٢٦٣٦، وفي أبواب الفرائض، باب ميراث القاتل. وروى الإمام ابن ماجه هذا الحديث في كتاب الديات، باب القاتل لا يرث، ص ٢٦٤٢ بلفظ: «ليس لقاتل ميراث». ورواه في أبواب الفرائض، باب ميراث القاتل، ص ٢٦٤٢ بلفظ: «المرأة ترث من دية زوجها وماله وهو يرث من ديتها ومالها ما لم يقتل أحدهما صاحبه، فإذا قتل أحدهما صاحبه عمداً لم يرث من ديته وماله شيئاً وإن قتل أحدهما صاحبه خطأ ورث من ماله ولم يرث من ديته».

(٤٠) المطلق لغة: اسم مفعول من مادة (طلق). يقال رجل طِلق الوجه ورجل طِلق اليدين أي سَمح وأطلق الأسير خلّاه. وأطلق يده بالخير. والطليق الأسير الذي أطلق عنه إساره وخُلي سبيله. والإطلاق: الترك والإرسال. فالمطلق: هو المتروك والمرسَل. والمطلّق في اصطلاح الأصوليين: ما يدل على واحد غير معيّن. (انظر: الرازي، **مختار الصحاح**، ص ١٦٦؛ ابن منظور، **لسان العرب**، مج ٥، ص ٢٦٩٥؛ والجرجاني، **التعريفات**، ص ١١٥). والفرق بين العام والمطلق، أن عموم العام شمولي وأن عموم المطلق بدلي. جاء في: محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق وتعليق سامي بن العربي الأثري، قدّم له عبد الله بن عبد الرحمن السعد وسعود بن ناصر الشثري (الرياض: دار الفضيلة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، مج ١، ص ٥١٦ ـ ٥١٧: «اعلم أن العام عمومه شمولي، وعموم المطلق بدلي، وبهذا يتضح الفرق بينهما، فمن أطلق على المطلق اسم العموم، فهو باعتبار أن موارده غير منحصرة، فصح إطلاق اسم العموم عليه من هذه الحيثية. والفرق بين عموم الشمول وعموم البدل أن عموم الشمول كُلِّ، يحكم فيه على كل فرد فرد. وعموم البدل كل من حيث إنه لا يمنع تصوّر مفهومه من وقوع الشركة فيه، لكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد، بل على فرد شائع في أفراده، يتناولها على سبيل البدل، ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة».

(٤١) جاء في: محمد صبحي العايدي، **تهذيب فن المنطق شرح متن إيساغوجي** (عمّان: يطلب من المؤلف هاتف: ٠٧٩٦٧٨٩٢٠٥، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م)، ص ٣٥: أن القضية هي: قول يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب فيه. وجاء في القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، =

الجميع يرثون في حالة ما، ولا يلزم من كون بعض الأولاد لا يرث في حالة خاصة أن لا يرث في حالة ما، فإن نفي الخاص لا يلزم منه نفي العام، فإذا قلنا: في الدار رجل، لا يناقضه ليس في الدار زيد، لأن رجلاً بصفة التنكير لم يتعين لزيد، فلا يلزم من نفي زيد نفيه، كذلك ههنا لا يلزم من نفي الإرث في حالة القتل أو غيره من الأحوال الخاصة نفي التوريث في حالة منكرة. قال: وكذلك يلزم أن يكون قوله تعالى ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ (التوبة: ٥) غير مخصوص، أما بالصبيان فلأنهم يقتلون في حالة ما وهي إذا كبروا، وأما بالرهبان فلأنهم يقتلون إذا قاتلوا، وهي حالة ما، وكذلك أهل الذمّة، فلا يتصور فيه تخصيص بناء على هذه القاعدة، فإنّا لم نجد فرداً من هذا العموم لا يقتل في حالة ما، وإنما يتصور ذلك في قوله تعالى: ﴿**خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ (الأنعام: ١٠٢)، فإن واجب الوجود لا يقبل هذا الحكم في حالة ما. وقوله تعالى: ﴿**وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ (النمل:٢٣) فإنها لم تؤت النبوة، أو ملك الدنيا، أو الشمس، أو القمر وغير ذلك في حالة ما»[٤٢]. اهـ كلام الإمام القرافي مختصراً وبتصرّف يسير.

وقال الإمام القرافي: «... صيغ العموم وإن كانت عامة في الأشخاص فهي مطلقة في الأزمنة والبقاع والأحوال والمتعلقات، فهذه الأربعة لا عموم فيها من جهة ثبوت العموم من غيرها حتى يوجد لفظ يقتضي العموم فيها، نحو: لأصومنّ الأيام، ولأصلين في جميع البقاع، ولا عصيت الله في جميع الأحوال، ولأشتغلن بتحصيل جميع المعلومات، فإذا قال الله تعالى: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ (التوبة: ٥) فهذا عام في جميع أفراد المشركين، مطلق في الأزمنة والبقاع والأحوال والمتعلقات، فيقتضي النص قتل كل مشرك في زمان ما، وفي مكان ما، وفي حال ما، وقد أشرك بشيء ما، ولا يدل على خصوص يوم السبت، ولا مدينة معيّنة من مدائن المشركين، ولا أن ذلك المشرك طويل أو قصير، ولا أن شركه

= مج ٢، ص ٦٨٦: «القضايا أربعة موجبة كلية نحو: كل إنسان حيوان، وسالبة كلية نحو: لا شيء من الإنسان بفرس، وموجبة جزئية نحو: بعض الحيوان إنسان، وسالبة جزئية نحو بعض الحيوان ليس بفرس».

(٤٢) القرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

وقع بالصنم أو بالكوكب، بل اللفظ مطلق في هذه الأربعة»[٤٣].

فإذا حدثت مصلحة ضرورية أو ما في معناها مما يصحّ اعتباره، ليس لها شاهد من أصل معين بالاعتبار، وهي في مقابلة نص، فإن مقابلة النص عند الإمام القرافي ليست في كل الحالات بمعنى مناقضة النص، فخروج بعض الأفراد التي يتناولها العام في أحوال خاصة لا في جميع الحالات لا تعد مناقضة للنص؛ إذ إن: «من شرط المخصص أن يكون مناقضاً للعموم، ولا تناقض بين ثبوت الحكم في حالة ما، وبين عدم ثبوته في حالة مخصوصة، بل الناقض عدم ثبوته في جميع الحالات».

وعليه، فإن مثل هذه المصلحة التي لا شاهد لها من أصل معين بالاعتبار، وهي في مقابلة نص وغير مناقضة له، تندرج في المصلحة المرسلة التي هي أدنى رتب المصالح[٤٤] بالإضافة إلى شهادة الشرع لها[٤٥]، والتي اعتبارها هو مجال نظر واجتهاد.

المبحث الثالث
أقسام المصلحة من حيث ترتيبها في تحقيق المقاصد الشرعية

تنقسم المصلحة من حيث قوتها في ذاتها[٤٦]، وترتيبها في تحقيق المقاصد الشرعية[٤٧] إلى ثلاثة أقسام:

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٤٤) انظر: القرافي، **الفروق وبهامش الكتاب، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية**، د.ط (بيروت: عالم الكتب، د. ت)، الفرق الثامن والسبعون بين قاعدة من يجوز له أن يفتي وبين قاعدة من لا يجوز له أن يفتي، مج ١ ـ ٢، ج ٢ ص ١٠٧.

(٤٥) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٦٣٤.

(٤٦) هذه هي عبارة الإمام الغزالي في: **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٦٣٦: «المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات، والتزيينات».

(٤٧) محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، **تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية**، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ٣٠٦. «(تنقسم) العلة (بحسب المقاصد، و)... (فالأول).... (ضرورية)... (... ودونها).. (حاجية) لم تنته إلى حد الضرورة... (... وغير الحاجي) المصلحي (تحسيني)». انتهى النقل مختصراً. والأقواس ليست من زيادتي.

القسم الأول: المصلحة الضرورية

المصلحة الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش. بمعنى أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها. وقد يفضي بعض ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الآجل بتفاني بعضها ببعض أو بتسلط العدو عليها إذا كانت بمرصد من الأمم المعادية لها، أو الطامعة في الاستيلاء عليها[٤٨].

والضرورة في اصطلاح الفقهاء: عرفها الإمام السيوطي بأنها: بلوغه حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب، وهذا يبيح تناول الحرام[٤٩].

قال فضيلة أ.د عبد الوهاب أبو سليمان بعد أن استعرض جملة من تعريفات الضرورة عند الأصوليين والفقهاء في المذاهب الأربعة: «فالضرورة عند الفقهاء، كما هي عند الأصوليين، حالة اضطرار واحتياج شديد يؤدي عدم مراعاتها إلى التلف، وإهدار المصالح التي هي أعظم مقاصد الشرع، وقد ورد التعبير في وصفها بأسلوب العموم (إن لم يتناول الممنوع هلك)، «فالممنوع» في التعريف العام لم يحدد نوعه، والتناول في كل شيء بحسبه، وليس بلازم أن يكون في الطعام فقط»[٥٠]. اهـ النقل.

قال الإمام الغزالي: «ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة... وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح... وتحريم تفويت

---

(٤٨) انظر: بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٤٩) انظر: السيوطي، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، ص ١٢٥.

(٥٠) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، **فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة آفاق وأبعاد** (جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ص ٥١. والأقواس في النص منقولة حرفياً وليست من زيادتي.

هذه الأصول الخمسة، والزجر عنها، يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق»[٥١].

ولنا وقفة هنا مع قول الإمام الغزالي: «تحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها، يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق». وهي: هل اشتمال الدين على تحريم تفويت هذه الأصول الخمسة هو اشتمال ينص على كافة الجزئيات أم يقرر القاعدة وهي حفظ الضروريات، وينص على جزئيات معينة؟ والجواب: هو أن الحوادث التي تتجدد في حياة الناس غير محصورة، والدين له قواعد كلية، تندرج فيها جزئيات إما بالنص أو بالاجتهاد. فإذا حدثت مسألة جديدة غير منصوص على حكمها، فينظر هل تلتحق بقاعدة مراعاة الضروريات أم لا؟ فهذا مجال اجتهاد من حيث النظر في مناط الحكم، وهل هو من باب القياس، فيكون اعتبار هذه المصلحة مما لا خلاف فيه من حيث الجملة، إذ القياس حجة ثابتة، أو من باب المصالح المرسلة التي لم يشهد نص خاص باعتبارها أو ببطلانها. وهذا مجال الاجتهاد فيه أدق، وأكثر وعورة وتبايناً في مسالك النظر.

مسألة: أقسام الضرورات

قسّم إمام الحرمين الضرورات إلى ثلاثة أقسام[٥٢] **أحدها**: ضرورة لا تبيح نوعاً يتناهى قبحه. قال: «ورب شيء يتناهى قبحه في مورد الشرع، فلا تبيحه الضرورة أيضاً، بل

أوجب الشرع الانقياد للتهلكة، والانكفاف عنه، كالقتل والزنا في حق المجبر عليهما»[٥٣].

لقد وصف إمام الحرمين الانقياد للتهلكة بأنه مما يتناهى قبحه، وهذا وصف نسبي فيما أفهم، فالانقياد للتهلكة قبحه دون قبح أن يخلّص الإنسان

---

(٥١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٦٣٦ ـ ٦٣٧.

(٥٢) انظر: الجويني، **البرهان**، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٨٦.

(٥٣) المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٨٦.

نفسه من القتل بقتل أخيه الإنسان، فالضرورة هنا طرأت على ضرورة أعظم فلا تعتبر معها.

ثم إن إمام الحرمين قرر أن الزنا لا يباح بالضرورة، وهذا ترجيحه، وقد سبق بيان رأي الحنفية في المسألة والذي يقرر خلاف ذلك، وذلك عند الكلام على مصطلح الثبات في المدخل التأسيسي، في هامش التنبيه الأول.

والثاني: أن تبيح الضرورة الشيء ولا يثبت حكمها كلياً في الجنس، بل يعتبر تحققها في كل شخص: كأكل الميتة، وطعام الغير.

والثالث: ما يرتبط في أصله بالضرورة، ولكن لا ينظر الشرع في الآحاد والأشخاص. والقسم الثالث سيتم التطرق إليه عند الكلام على معيار الضرورة والحاجة.

القسم الثاني: المصلحة الحاجية

هي ما تحتاج الأمة إليها لانتظام مصالحها على وجه حسن، ولولا مراعاتها لدخل على المكلفين الحرج والمشقة(٥٤)، ويسمى الحاجي المصلحي أيضاً(٥٥)، مثال ذلك: إباحة الإجارة، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن، مع القصور عن تملكها، وامتناع مالكها عن إعارتها، وكذلك المساقاة(٥٦).

---

(٥٤) انظر: بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٨٠.

(٥٥) انظر: المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه الحنبلي**، مج ٧، ص ٣٣٨٥.

(٥٦) انظر: الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، مج ٢، ص ٩٠٢. والإجارة لغة من أَجَر يأجِر، وهو ما أعطيت من أجر في عمل. والأجر: الثواب. وفي اصطلاح الفقهاء: تمليك المنافع بعوض. (انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مج ١، ص ٣١؛ القونوي، **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء**، مج ١، ص ٢٥٩؛ والكفوي، **الكليّات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، ص ٤٨). والمساقاة لغة: مفاعلة من السقي لأن أصلها مساقية، يقال: ساقى فلانٌ فلاناً نخله أو كرمه، إذا دفعه إليه واستعمله فيه على أن يعمره ويسقيه ويقوم بمصلحته، فما أخرج الله منه فللعامل من كذا وكذا سهماً مما تغلّه، والباقي لمالك النخل. وأهل العراق يسمونها المعاملة. وفي اصطلاح الفقهاء: دفع الشجر إلى من يصلحه بجزء من ثمره. (انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (سقى)، مج ٤، ص ٢٠٤٥؛ القونوي، **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء**، مج ١، ص ٢٧٤).

القسم الثالث: المصلحة التحسينية، أو التي تقع موقع التتمة كما عبر الإمام الغزالي[٥٧]

قال الإمام الغزالي: «هي التي لا ترجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن تقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات»[٥٨].

وقال الإمام الشاطبي: «وأما التحسينات فمعناها: الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق... ففي العبادات كإزالة النجاسة وبالجملة الطهارات كلها، وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات... فهذه الأمور راجعة إلى محاسنٍ زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية؛ إذ ليس فقدانها بمخلٍّ بأمرٍ ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين»[٥٩].

ومقتضى كلام إمام الحرمين في **البرهان** هو تقسيم المصالح التحسينية إلى قسمين[٦٠]:

أحدهما: ما لا يرجع إلى ضرورة ولا حاجة، لكن يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها، ونص الشارع على جنسه، كندب الشارع إلى التنظف، مع اعتضاد هذا الندب بأصل كلي تلويحاً، كإيجاب الطهارات، مع الاعتضاد بالدواعي الجبلية[٦١].

الثاني: ما لا يستند إلى ضرورة أو حاجة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً، مع كونه يشتمل على ما هو خارج عن الأقيسة الكلية. قال: «وبيان ذلك بالمثال: أن الغرض من الكتابة تحصيل العتق، وهو مندوب إليه، والكتابة المنتهضة سبباً في تحصيل العتق،

---

(٥٧) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٦٣٨.

(٥٨) المصدر نفسه، مج ١، ص ٦٣٩.

(٥٩) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٣٢٧.

(٦٠) انظر: الجويني، **البرهان**، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٦١) انظر: المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٧٩ ـ ٨٠.

تتضمن أموراً خارجة عن الأقيسة الكلية، كمعاملة السيد عبده، وكمقابلته ملكه بملكه»[٦٢].

ونبّه الإمام ابن عاشور في تعريفه للمصلحة التحسينية على أمر مهمّ، وهو علاقة المصلحة التحسينية بالاطمئنان المجتمعي والنفسي، داخل المجتمع المسلم، من جهة، وكذا علاقته بصورة الإسلام في عيون الآخر غير المسلم، ولعل مصلحة الأمّة الإسلامية في عصرنا في مراعاة أن يكون لها «بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها»، هي مصلحة تقترب من المصلحة الضرورية في عصر اتّسم بالوسائط الإعلامية التي تيسر سبل الاتصال الجيد مع الآخر إذا استخدمت باحتراف.

قال الإمام ابن عاشور: «والمصالح التحسينية: هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها. فإن لمحاسن العادات مدخلاً في ذلك سواء كانت عادات عامة كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة وإعفاء اللحية. والحاصل أنها مما تراعى فيها المدارك الراقية البشرية[٦٣].

وقد يلتبس الأمر على بعض الناس فيظنّ أن المصلحة التحسينية هي من باب المندوب وليس الأمر كذلك على إطلاقه، بل إن من التحسينيات ما هو واجب كإزالة النجاسة، والطهارة، وستر العورة[٦٤].

ومن جهة أخرى، فإن ما هو مندوب من هذه المصالح التحسينية في حق الفرد أصالة، قد يكون واجباً في حقه إذا كان إهمال الفرد لهذا

---

(٦٢) المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٨٠.

(٦٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٨١.

(٦٤) انظر: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٣٢٧. وجدت أن من الأهمية التنبيه على هذه المسألة لأنه مما يغفل عنها؛ إذ ذكر أ.د يوسف القرضاوي في كتابه: **دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية**، ط ٣ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨م)، ص ١٥٥، ما نصه: «ولا يتصور أن يكون الشيء من «التحسينات» أو «الكماليات» كما نقول في عصرنا ثم يكون حكمه الإيجاب والفرضية الملزمة». ولا يخفى ما فيه.

المندوب بالكلية يؤدي به إلى إهمال الواجب، فالمندوب هو إمّا مقدمة للواجب أو مذكّراً به، وإهماله قد يؤدي تبعاً إلى إهمال الواجبات، فترك الصدقات، مثلاً، قد يؤدي تبعاً إلى التقصير في أداء واجب الزكاة، وكذا ترك كف اللسان عما لا يعني قد يؤدي تبعاً إلى الخوض في الأعراض.

قال الإمام الشاطبي: المندوب خادم للواجب، لأنه إما مقدّمة له، أو تذكار به، كان من جنس الواجب أو لا، فالذي من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها، ونوافل الصيام والصدقة والحج وغير ذلك مع فرائضها، والذي من غير جنسه، كالسواك وأخذ الزينة وغير ذلك مع الصلاة، وكتعجيل الإفطار وتأخير السحور وكف اللسان عما لا يعني مع الصيام، وما أشبه ذلك. فإذا كان كذلك، فهو لاحق بقسم الواجب بالكل وقلّما يشذّ عنه مندوب يكون مندوباً بالكلّ والجزء(٦٥).

بل إنّ من التحسينيات ما هو مباح فعله أو تركه بالجزء في حق الفرد، وتركه مكروه أو محرم بالكل وفيه تضييع لمقصد شرعي كلي. قال الإمام الشاطبي: «إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البواقي. فالمباح يكون مباحاً بالجزء، مطلوباً بالكلّ على جهة الندب أو الوجوب، ومباحاً بالجزء، منهياً عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع، فهذه أربعة أقسام: فالأول: كالتمتع بالطيبات من المأكل، والمشرب، والمركب، والملبس ـ مما سوى الواجب من ذلك، والمندوب المطلوب في محاسن العبادات، أو المكروه في محاسن العادات، كالإسراف ـ فهو مباح بالجزء (أي التمتع بالطيبات مما سوى الواجب والمندوب والمكروه من ذلك)، فلو ترك بعض الأوقات مع القدرة عليه، لكان جائزاً كما لو فعل، فلو ترك جملة لكان على خلاف ما ندب الشرع إليه. . . وهكذا لو ترك الناس كلهم ذلك لكان مكروهاً»(٦٦). كلام الإمام الشاطبي مختصراً.

وقال الإمام الشاطبي في موضع آخر: «إذا نظرنا إلى جواز الترك في

---

(٦٥) انظر: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ١٣١.
(٦٦) المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ١١٣ ـ ١١٥.

قتل كل مؤذ[٦٧] بالنسبة إلى آحاد الناس خفّ الخطْب، فلو فرضنا تمالؤ الناس كلهم على الترك، داخلهم الحرج من وجوه عدة: والشرع طالب لدفع الحرج قطعاً، فصار الترك منهياً عنه نهي كراهة إن لم يكن أشدّ، فيكون الفعل إذن مندوباً بالكل إن لم نقل واجباً»[٦٨].

تنبيه:

إن هذه الأقسام الثلاثة للمصلحة، من حيث ترتيبها في تحقيق المقاصد الشرعية، قد ثبتت قطعاً من الشرع بالاستقراء التام ـ وقد سبق الكلام على الاستقراء التام في تمهيد الفصل الأول من القسم الأصولي ـ ، فهي كليات الشريعة التي تندرج تحتها جميع الأحكام الفقهية الجزئية. قال الإمام الشاطبي: «ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمّت»[٦٩]. وقال في موضع آخر: «فالأمر والنهي راجعان إلى حفظ ما هو ضروري أو حاجي أو تكميلي...»[٧٠]. وقال أيضاً: «ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوتْ عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة مضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة علي (رضي الله عنه)، وما أشبه ذلك، فلم يعتمدْ الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى أَلْفَوْا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما يضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة، وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار كل واحد منهم

---

(٦٧) أي: حيوان مؤذ.

(٦٨) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ١٢٠.

(٦٩) المصدر نفسه، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ٥ ـ ٧.

(٧٠) المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ١٢٨.

على فرض عدالته مفيداً للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن، لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق: فخبر واحد مفيد للظن مثلاً، فإذا أضيف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبر آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض، فكذلك هذا من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار»(٧١).

وكلام الإمام الشاطبي ينبّه على أمرين:

أحدهما: أن هذه الأقسام الثلاثة هي أصول الشريعة القطعية التي تندرج جميع الأحكام الجزئية تحتها.

والثاني: أن من القواعد ما يكون كلياً نسبة إلى فروع جزئية تندرج تحته، لكن هو من حيثية أخرى جزئي بالنسبة إلى كلي يفوقه رتبة، فحفظ المال كلي تندرج تحته قواعد وفروع جزئية، لكن حفظ النفس كلي مقدم على حفظ المال، ويكون حفظ المال بالنسبة إلى حفظ النفس جزئياً.

المبحث الرابع
في أن إدراج المسائل الجزئية تحت القواعد المقاصدية الكلية أمر اجتهادي

إدراج المسائل الجزئية تحت القواعد المقاصدية الكلية هو أمر اجتهادي، مثلاً: قد يرى مجتهدٌ أن مسألة ما حاجيّة، ويرى آخر أنها تحسينية، ويترتب على ذلك اختلاف الترجيح عند تعارض المصالح. نبّه إلى ذلك الإمام الغزالي في **المستصفى** عندما قال بعد كلامه على الضرورات: «أما ما يجري مجرى التكملة والتتمة لهذه المرتبة... وكقولنا: القليل من الخمر، إنما حرم لأنه يدعو إلى الكثير، فيقاس عليه النبيذ، فهذا دون الأول، ولذلك اختلف فيه الشرائع، أما تحريم السكر فلا تنفك عنه شريعة؛ لأن السّكر يسدّ باب التكليف والتعبّد»(٧٢).

---

(٧١) انظر: المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣. (بتصرّف يسير).

(٧٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٦٣٧ ـ ٦٣٨.

ثم إنّ الإمام الغزالي ناقش مسألة تقييد النكاح بالولي، وقال لو عللنا هذا التقييد بأن المرأة لا تملك الخبرة الكافية التي تجعلها تميز مَن يصلح لها من الرجال ممَّن لا يصلح، فينبغي أن يكون هذا التقييد بالولي من قبيل الحاجي، وسنصحح حينها توليها لعقد النكاح إذا زوجت نفسها من كفءٍ، وحيث إن النص ورد بالمنع من تولي المرأة لعقد النكاح، علمنا أن الشرع قد راعى أمراً تحسينياً هنا، وهو مراعاة ما هو أليق بمحاسن العادات من استحياء النساء عن مباشرة العقد؛ لأن ذلك يشعر بتوقان نفسها إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمروءة. وبناءً على ذلك، كان تفويض تولي العقد إلى الولي حملاً للخلق على أحسن المناهج. وهذا هو نص كلامه، قال: «كتقييد النكاح بالولي لو أمكن تعليله بفتور رأيها في انتقاء الأزواج وسرعة الاغترار بالظواهر، لكان واقعاً في الرتبة الثانية، ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها في نكاح الكفءِ فهو في الرتبة الثالثة؛ لأن الأليق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباشرة العقد، لأن ذلك يشعر بتوقان نفسها إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمروءة، ففوض الشرع ذلك إلى الولي، حملاً للخلق على أحسن المناهج»(٧٣).

ويتبين مما سبق أن اختلاف الأحكام الجزئية يترتب عليه الاختلاف في إلحاقها برتب الكليات، فالإمام الغزالي ألحق تقييد النكاح بالولي برتبة التحسينات؛ لأن ترجيحه الفقهي هو عدم صحة تولي المرأة لعقد النكاح، ومقتضى كلامه أن المرأة لو صحّ توليها للعقد حال تزويجها نفسها من كفء لكان تقييد النكاح بالولي ملحقاً برتبة الحاجيات.

والإمام ابن عاشور جعل اشتراط الولي والشهرة في النكاح من قبيل الحاجي(٧٤). هذا الاختلاف في الإلحاق برتب الكليات يترتب عليه اختلاف النظر في الأولويات، والترجيح عند التعارض.

قال الإمام القرافي: «وهذه الرتب يظهر أثرها عند تعارض الأقيسة، فيقدم الضروري على الحاجي، والحاجي على التتمة»(٧٥).

---

(٧٣) المصدر نفسه، مج ١، ص ٦٤٠.

(٧٤) انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٨٠.

(٧٥) القرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ٣٦٦.

المبحث الخامس
المصلحة والسياق الاجتماعي للحكم الشرعي

نبّه الإمام ابن عاشور على أن النص إذا ورد في سياق اجتماعي معين، فإنّ هذا السياق يعتبر على خلاف القاعدة وهي عموم التشريع، وتراعى عندها قاعدة الإباحة استيعاباً لاختلاف العادات المجتمعية، لكن مراعاة قاعدة الإباحة مشروطة بشرطين:

أحدهما: أن لا يكون السياق الاجتماعي أو العادة المجتمعية التي جاء النص في سياقها مشتملة على مصلحة ضرورية أو حاجية للأمة كلها.

الثاني: أن لا يترتب على مراعاة قاعدة الإباحة مفسدة معتبرة لأهلها.

فحيث وجد أحد هذين الشرطين لزم أن يصار بتلك العوائد إلى الانزواء تحت القواعد التشريعية العامة من وجوب أو تحريم.

قال: «معلوم بالضرورة من الدين أن شريعة الإسلام جاءت شريعة عامة داعية جميع البشر إلى اتباعها، لأنها لمّا كانت خاتمة الشرائع استلزم ذلك عمومها لا محالة سائر أقطار المعمورة وفي سائر أزمنة هذا العالم... إذن فمراعاة عوائد الأمم المختلفة هو خلاف الأصل في التشريع الإلزامي، وإنما يسعه تشريع الإباحة حتى يتمتع كل فريق من الناس ببقاء عوائدهم. لكن الإباحة لما كان أصلها الدلالة على أن المباح ليس فيه مصلحة لازمة ولا مفسدة معتبرة، لزم أن يراعى في ذلك العوائد، فمتى اشتملت على مصلحة ضرورية أو حاجية للأمة كلها أو ظهرت فيها مفسدة معتبرة لأهلها لزم أن يصار بتلك العوائد إلى الانزواء تحت القواعد التشريعية العامة من وجوب أو تحريم»[٧٦].

ثم إنّ الإمام ابن عاشور ضرب أمثلةً لـ «حمل القبيلة على عوائدها في التشريع إذا رُوعيَ في تلك العوائد شيء يقتضي الإيجاب أو التحريم»[٧٧]،

---

(٧٦) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٨٦، و٨٩.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٨٩.

وسأختار منها ما يتصل بمسائل البحث، قال: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ**﴾ (الأحزاب: ٥٩) فهذا شرع روعيت فيه عادة العرب، فالأقوام الذين لا يتخذون الجلابيب لا ينالهم من هذا التشريع نصيب»[٧٨].

المبحث السادس
في مسائل تتعلق بالمصلحة المرسلة

المسألة الأولى: في الكلام على المصلحة الضرورية القطعية الكلية

مراعاة المصالح الضرورية الكلية القطعية متفق بين العلماء على قبوله من حيث الجملة. نُقل في **البحر المحيط** عن الإمام القرطبي أنه قال: هي بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها[٧٩]. لكنّ الإمام الغزالي ذهب إلى ظنية الحكم الذي يفيده تقديم المصلحة الضرورية القطعية الكلية على النص القطعي الجزئي[٨٠].

والمراد بكونها ضرورية: أن تكون من الضروريات الخمس. والمراد بكونها قطعية أن يجزم المجتهد أنه إذا روعيت حصل المقصود المعتبر لدى الشارع منها. والمراد بكونها كلية أنها تعم جميع المسلمين احترازاً من مصلحة جزئية لبعض الناس، أو في حالة مخصوصة[٨١].

وقد نقل أ. د. حسين حامد حسان في كتابه: «فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة» عن الإمام الغزالي في شفاء الغليل أنه اعتبر المصلحة المرسلة دون اشتراط كونها كلية: قال أ. د. حسان: «ينسب بعض كتاب الأصول إلى الغزالي القول باشتراط الكلية في كل مصلحة مرسلة إلا أن الغزالي نفسه يصرّح بعكس ذلك، إذ يقول في كتابه **شفاء الغليل**، بعد ذكر ذلك

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٧٩) انظر: الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٦، ص ٨٠.

(٨٠) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٦٤٢.

(٨١) انظر: المصدر نفسه، مج ١، ص ٦٤٢؛ والزركشي، **البحر المحيط**، مج ٦، ص ٧٩.

التقسيم: وكل ذلك حجة بشرط ألا يكون بديعاً غريباً، وبشرط ألا يصدم نصاً...»[٨٢].

لكن يرد على كلام فضيلة أ. د. حسان أن كتاب **شفاء الغليل** ألّفه الإمام الغزالي قبل تأليفه لكتاب **المستصفى**[٨٣]، وينبغي أن يعتمد كلامه الأخير، وقد قرر في **المستصفى**، كما تقدم، اشتراط أن تكون المصلحة المرسلة ضرورية قطعية كلية لاعتبارها.

ثم إن الإمام الغزالي نصّ على أن الممتنع قبوله هو المصلحة الحاجية والتحسينية التي لا تجري مجرى المصلحة الضرورية، أما ما جرى مجراها فالقول باعتبارها مقبول عنده إذا كانت قطعية كلية[٨٤]. وسيأتي تحقيق ذلك في المسألة التالية.

المسألة الثانية: في الكلام على معيار الضرورة والحاجة

إن التعريف اللغوي للضرورة تدخل فيه الحاجة كأحد معاني الضرورة: «ورجل ذو ضارورة وضرورة: أي ذو حاجة»[٨٥].

ومما ينبغي التنبيه عليه أن الضرورة والحاجة والمشقة من قبيل المشكك. والمشكك: هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي[٨٦]، مختلف في محالّه[٨٧]

(٨٢) حسين حامد حسان، **فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة** (جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، ص ٢٠.

(٨٣) قال الإمام الغزالي في: **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٤٨٣: «لكن ربما لا ينقدح للمجتهد التسوية بين جميع أجزاء العلة ويراها متفاوتة في مناسبة الحكم، ولا يمتنع أيضاً الاصطلاح على التعبير عن البعض بالمحل، وعن البعض بركن العلة، وهذا فيه كلام طويل ذكرناه في كتاب شفاء الغليل». والشاهد كما لا يخفى أن الإمام الغزالي ذكر كتاب **شفاء الغليل** في **المستصفى**، فدلّ على أن **المستصفى** قد ألفه الإمام الغزالي بعد **شفاء الغليل**.

(٨٤) انظر: المصدر نفسه، مج ١، ص ٦٤٠.

(٨٥) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (ضرر)، مج ٥، ص ٢٥٧٣ ـ ٢٥٧٤.

(٨٦) الكلي: هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. ينظر تفصيل ذلك في: القرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٨. وما ورد في تعريف المشكك أنه مختلف في محاله هو احتراز عن المتواطىء، فإنه مستوٍ في محاله. والمتواطىء: مشتق من التواطؤ الذي هو التوافق، يُقال تواطأ القوم على الأمر إذا اتفقوا عليه، ولما توافقت محالّ مسمّى هذا اللفظ في مسماه سمّي متواطئاً، =

كلفظ النور كَثُر مسماه في الشمس وقلّ في السراج[88].

فالضرورة هي أمر يورث ضيقاً ومشقة إلا أن هذا الضيق يتفاوت في شدته[89]، وكذلك الحاجة هي أمر يورث ضيقاً ومشقة، وهذا الضيق يتفاوت في شدته.

والضرورة يمكن أن تطلق عند الفقهاء في حال الشدة القصوى، كما يمكن أن تطلق في حالات دون ذلك، وبالتالي تترتب أحكام مختلفة[90].

وقد نبّه إمام الحرمين في **الغياثي** على أن لفظ الحاجة لفظ مبهم لا يضبط فيه قول[91]. ونجده في **البرهان** يحدثنا عن مستويين من الحاجة: الحاجة المرتبطة بالبيع وهي أعلى، والحاجة المرتبطة بالإجارة وهي أدنى، لكن كلاهما يبيح الممنوع لاقترابه من الضرورة. فقد جعل البيع ملتحقاً بالضرورات، قال: «ويلتحق به تصحيح البيع، فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك إلى ضرورة ظاهرة، فمستند البيع إذن آيل إلى الضرورة

= كلفظ الرجل، والمشكك من الشك لأنه يشكك الناظر فيه هل هو متواطىء أم مشترك؟ فمن حيث هو يطلق على المختلفات يشبه أن يكون مشتركاً كالقرء، ومن حيث مسماه واحد كلي يشبه أن يكون متواطئاً فيحصل الشك، فسمي مشككاً بكسر الكاف اسم فاعل. ثم إن القسمة خماسية في نسبة الألفاظ للمعاني: فالمتواطئ هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستوٍ في محاله كالرجل، والمشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر كالعين. والمشكك: هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلف في محاله. والألفاظ المتباينة وهي الألفاظ الموضوع كل واحد منها لمعنى كالإنسان والفرس والطير، ولو كانت للذات والصفة وصفة الصفة نحو زيد متكلم فصيح. والألفاظ المترادفة هي الألفاظ الكثيرة لمعنى واحد كالقمح والبر والحنطة. انظر: القرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ٢٩ ـ ٣٠؛ والقرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٢، ص ٦٢٢. وقد جعل الإمام القرافي في **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ٢٩، القسمة رباعية في نسبة الألفاظ للمعاني، وذكر تفصيلاً دقيقاً في الفرق بين المتواطئ والمشكك ليس هذا محل الخوض فيه. واخترت أن تكون القسمة خماسية تبعاً لما نقله فضيلة الشيخ بن بيه في **صناعة الفتوى** عن الأخضري في شرحه لنظمه «السلم» في **المنطق**. انظر: عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه، **صناعة الفتوى وفقه الأقليات** (جدة: دار المنهاج، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، ص ١٩٨.

(٨٨) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٢، ص ٦٢٢.

(٨٩) انظر: عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه، **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**، ص ١٩٨.

(٩٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٩١) انظر: إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، **الغياثي وهو غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق ودراسة مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد (القاهرة، الإسكندرية: دار العقيدة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، ص ٣٠٩.

الراجعة إلى النوع والجملة، ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا ثبتت قواعدها، فلا نظر إلى طلب معناها في آحاد النوع»[٩٢]. ثم إنه نصّ في موضع آخر على أن البيع يلتحق بقاعدة الضرورة من جهة مسيس الحاجة إلى تبادل العروض[٩٣]. وقال في موضع ثالث: أصل البيع مستنده الضرورة أو الحاجة النازلة منزلة الضرورة[٩٤]. إذن، ألحق إمام الحرمين البيع بالضرورات لمسيس الحاجة إليه كما قال، فنزّل الحاجة العامة منزلة الضرورة الخاصة، وجعل البيع في أعلى درجات الحاجة التي تلتحق لقوتها بالضرورة.

وفي موضع آخر جعل إمام الحرمين الإجارة في القسم الثاني من أقسام أصول الشريعة، وهو القسم الذي يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة[٩٥]، ثم ذكر أن الإجارة جازت خلاف القياس؛ إذ القياس أن لا يقابل العوض الموجود وهو المال بالعوض المعدوم وهو المنافع، لأن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الأشخاص[٩٦]. فالحاجة التي أجيزت لأجلها الإجارة تقترب من الضرورة اقتراباً هو دون اقتراب الحاجة التي أجيز لأجلها البيع، رغم أن كلاً من البيع والإجارة ينزلان منزلة الضرورة في إباحة الممنوع. فإن قيل: ما ثمرة هذا التدقيق في الفرق بين مرتبة البيع ومرتبة الإجارة. قيل: إن فقه الفروق الدقيقة بين المسائل يفيد في الترجيح عند التعارض. والله أعلم.

وفهم هذا المعنى، وهو أن الضرورة والحاجة من قبيل المشكك، يجعلنا نفهم اختلاف عبارات الفقهاء في إطلاق لفظ الضرورة على حال هو دون الشدة القصوى. ونبهني فضيلة المشرف على هذا البحث: فضيلة أ. د. علي جمعة على معنى آخر، وهو أن اختلاف نظر الفقهاء في تقويم مستوى الشدة، يؤدي بهم إلى الاختلاف في أن ينزلوا حاجة ما ألمت

---

(٩٢) الجويني، **البرهان**، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٧٩.
(٩٣) انظر: المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٨٢.
(٩٤) انظر: المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٨٣.
(٩٥) انظر: المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٧٩.
(٩٦) انظر: المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٨٢.

بالناس منزلة الضرورة فيرى بعض المجتهدين أن هذه الحاجة تنزل منزلة الضرورة، ويرى بعضهم أنها لا تنزل منزلة الضرورة.

وكلام فضيلته يصبّ فيما قرره الإمام الغزالي من أن **المصلحة الحاجية والتحسينية قد تجري مجرى المصلحة الضرورية**. قال: «الواقع في الرتبتين الأخيرتين (أي المصلحة الحاجية والتحسينية) لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل (أي نص جزئي)، إلا أنه (أن) يجري مجرى وضع الضرورات، فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد»[97].

وفي نفس السياق يتكلم الإمام الشاطبي عن حفظ المصالح المتعلقة بالرتبة الأدنى هو لازم تحقيق المصالح المتعلقة بالرتبة الأعلى على كمالها، فمجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات، ذلك أن كمال الضروريات من حيث هي ضروريات إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سعة من غير تضييق وحرج، وحيث يبقى معها خصال معاني العادات ومكارم الأخلاق مكتملة حتى يستحسن ذلك أهل العقول[98]. قال الإمام الشاطبي: «. . . . فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة، فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة، فيكون اعتبارها على الإطلاق خرماً للقاعدة نفسها. . . فلو اعتبرنا الضروريات كلها لأخل ذلك بالحاجيات أو بالضروريات أيضاً، فأمّا إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات، فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً، ويخصص بعضها بعضاً، فإذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردها وبحسب أحوالها. . .»[99].

وهكذا نفهم مقصد الإمام السيوطي من قوله إن الحاجة لا تبيح

---

(٩٧) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ١، ص ٦٤٠.

(٩٨) انظر: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٣٣٧.

(٩٩) المصدر نفسه، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ٥ ـ ١٤.

الحرام[١٠٠]، في موضع، وقوله في موضع آخر إن الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامّة كانت أم خاصة، قال ومنها: إباحة النظر للمعاملة[١٠١]. فيحمل قوله إن الحاجة لا تبيح الحرام على الحاجة التي لم تقترب في شدتها من الضرورة. ويحمل قوله: إن الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة على الحاجة التي اقتربت في شدتها من الضرورة أو على منهيّ عنه تدنّت مرتبته في سلم المنهيات ومراعاة الحاجة هي مراعاة لكلي يتقدمه في رتب الكليات. ويدلنا على حمل قوله: إن الحاجة لا تبيح الحرام،على الحاجة التي لم تقترب في شدتها من الضرورة، أنه قال عند كلامه على قاعدة: الضروريات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها: «ولو عم الحرام قطرا، بحيث لا يوجد فيه حلال إلا نادراً، فإنه يجوز استعمال ما يحتاج إليه، ولا يقتصر على الضرورة. قال الإمام: ولا يرتقي إلى التبسط، بل يقتصر على قدر الحاجة»[١٠٢].

وقد أكد الإمام الشاطبي على أن المشاق تختلف بالنسب والإضافات، وذلك يقضي بأن الحكم المبني عليها يختلف بالنسب والإضافات[١٠٣]، فتقدير شدة المشقة، وهل هي من باب الضرورات أو الحاجات أو التحسينيات، هو أمر ظني، من حيث نظرة الفقيه، وتقديره، وهذا التقدير يتأثر بنفسية الفقيه، وبيئته، ومنهج تفكيره، كما أن المشقة ذاتها نسبية: فما يكون شاقاً على بعض الأشخاص لا يكون كذلك على بعضهم الآخر. قال فضيلة أ. د. عبد الوهاب أبو سليمان: «والنظرة الموضوعية للضرورة من مدلولها الاصطلاحي، ومقاصدها الشرعية، تدل على أنها ليست معنى

---

(١٠٠) انظر: السيوطي، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، ص ١٢٥.

(١٠١) انظر: السيوطي، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، ص ١٢٨. وقوله: إباحة النظر للمعاملة؛ أي إباحة النظر إلى المرأة الحرة لضرورة التعامل بيعا وشراء وشهادة، وهي ضرورة عامة أنزلت منزلة الضرورة الخاصة. وهذا مبنيّ على معتمد مذهب الشافعية في تحريم النظر إلى المرأة الأجنبية إلا لضرورة، ومن ذلك ضرورة التعامل.

(١٠٢) السيوطي، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، ص ١٢٣. وهذه المسألة ذكرها: الجويني، **الغياثي وهو غياث الأمم في التياث الظلم**، ص ٣٠٨ ـ ٣١٤؛ وذكرها الإمام العز بن عبد السلام في **القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، مج ٢، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

(١٠٣) انظر: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٢٨٠.

مجرداً من اعتبار الزمان، والأشخاص، والمجتمعات، واختلاف البيئات، بل هي التحقق لكافة هذه الاعتبارات منفردة أو مجتمعة.

وهذا بدوره يكشف اللثام عن بعض أسباب اختلاف الفقهاء في تقدير الحالات العينية، والقضايا الشخصية، رغم إجماعهم وتسليمهم بأثرها على الأحكام الثابتة، واعتبارهم الأوضاع الطارئة؛ إذ لا يمكن قياس جميع الحالات والأشخاص والبيئات بمقياس واحد»[١٠٤].

ثم إن الأستاذ الدكتور عبد الوهاب أبا سليمان نبّه على مسألة مهمة، وهي أن الأفراد لهم دور مهم في تقدير حجم المشقة التي يعانون منها، وذلك موكول إلى ديانتهم، يحكمون فيها ضمائرهم، بحيث تتفق ممارساتهم وأحكام الشريعة في غير خدعة ولا تضليل[١٠٥]. فالفرد مسؤول عن بيان وضعه للمفتي بياناً أميناً، لكي يعيش حياته على مقتضى شرع الله (ﷻ). فإذا كان الشرع قد تكفل له بأن تكون أحكامه لا حرج فيها ولا عنت، فإن الفرد مسؤول أمام الله أن يبين للمفتي حالته بصدق لكي يعرّفه المفتي ما يترجح له أنه حكم الله في حقه. وسيأتي مزيد كلام في العلاقة بين العامي والفتوى في الفصل الثالث بحوله تعالى.

المسألة الثالثة: الكلام على تأصيل مسألة إباحة بعض الممنوعات الجزئية مراعاة لأصل كلي

ويتعلق بكلام الإمام الشاطبي عن عدم العلم بجهة الحفظ في المسألة السابقة ما أبيح من ممنوعات رفعاً للحرج، كما إذا كثرت المنكرات في الطرق والأسواق، فلا يمنع ذلك التصرف في الحاجات كما نص الإمام الشاطبي[١٠٦]. قال الإمام الشاطبي: «ما أصله الإباحة للحاجة أو الضرورة إلا أنه يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الإباحة وقوعاً أو توقّعاً هل يكر على أصل الإباحة بالنقض أو لا؟ هذا محل نظر وإشكال... والقسم

---

(١٠٤) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، **فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة آفاق وأبعاد**، ص ٦٠.

(١٠٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٠٦) انظر: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

الثاني: أن لا يضطر إليه ـ أي المباح ـ ولكن يلحقه بالترك حرج، فالنظر يقتضي الرجوع إلى أصل الإباحة، وترك اعتبار الطوارىء؛ إذ الممنوعات قد أبيحت رفعاً للحرج... كما إذا كثرت المناكر في الطرق والأسواق، فلا يمنع ذلك التصرف في الحاجات، إذ كان الامتناع من التصرف حرجاً بيّناً. قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)... كإباحة العرايا[١٠٧]، وجميع ما ذكره الناس في عوارض النكاح[١٠٨]، وعوارض مخالطة الناس، وما أشبه ذلك، وهو كثير»[١٠٩]. انتهى باختصار وتصرف يسير.

ونقل الإمام الشاطبي في موضع آخر نقاشاً علمياً حول القول بجواز دخول الحمّام، يصب في مسألتنا، قال: «... فإن قيل فالحمام دار يغلب فيها المنكر، فدخولها إلى أن يكون حراماً أقرب منه إلى أن يكون مكروهاً، فكيف أن يكون جائزاً؟ قلنا: الحمّام موضع تداوٍ وتطهر، فصار بمنزلة النهر، فإن المنكر قد غلب عليه بكشف العورات، وتظاهر المنكرات، فإذا احتاج إليه المرء دخله، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه، والمنكر اليوم في المساجد والبلدان، فالحمام كالبلد عموماً، وكالنهر خصوصاً»[١١٠].

ومن أمثلة إباحة بعض الممنوعات الجزئية مراعاة لأصل كلي: أن منع

---

(١٠٧) العرايا: جمع عَرِيّة، وهي النخلة، سميت بذلك لأنها عريت عن حكم باقي البستان. وهي فعيلة، بمعنى فاعلة. وبيع العرايا هو أن يشتري رجل من آخر ما على نخلته من الرطب بقدره من التمر تخميناً ليأكله رطباً.(انظر: الرازي، **مختار الصحاح**، مادة (ع ر ا)، ص ١٨٠؛ تحرير ألفاظ التنبيه، مج ١، ص ١٨٠؛ موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي، **المغني**، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط ٣ (الرياض: دار عالم الكتب، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، مج ٦، ص ١١٩؛ وقلعجي، **معجم لغة الفقهاء**، ص ٣٠٨).

(١٠٨) فسر الإمام الشاطبي «عوارض النكاح» في موضع آخر من: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ٣ ـ ٤، ج ٤، ص ٥٦٥ ـ ٥٦٦، بقوله: «... كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيق طرق الحلال، واتساع أوجه الحرام والشبهات وكثيراً ما يلجئ إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز ولكنه غير مانع يؤول إليه التحرز من المفسدة المربية على توقع مفسدة التعرض ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في زماننا لأدى إلى إبطال أصله، وذلك غير صحيح...».

(١٠٩) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(١١٠) المصدر نفسه، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ٢٠٨.

النظر إلى الأجنبية هو من مكملات الضروري[111] ـ والمكمل للضروري هو ما لا يستقل ضرورياً بنفسه، بل بطريق الانضمام، فله تأثير فيه، لكن لا بنفسه، فيكون في حكم الضرورة مبالغة في مراعاته[112] ـ والبيع هو حاجي، والأصل أن يكون المكمل للضروري أعلى منزلة من الحاجي ومقدم عليه. قال في غاية الوصول: «(ومثله) ـ أي الضروري ـ (مكمله) فيكون في رتبته»[113]. لكن لما تنزل الحاجي هنا، وهو البيع، منزلة الضروري وذلك لمسيس الحاجة إليه ـ على ما سبق بيانه من كلام إمام الحرمين ـ وكان في المنع منه حرجاً بيّناً، لم تعتبر الطوارئ على أصل الإباحة للضرورة أو الحاجة التي تنزل منزلتها، فلا يقال بالامتناع عن البيع مثلاً لأجل ما يحصل من منكرات كتبرج النساء مثلاً، لكن على المكلّف التحفّظ بحسب الاستطاعة من غير حرج. قال الإمام الشاطبي: «الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج. . . كطلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها، وشهود الجنائز، وإقامة فرائض شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضي، فلا يخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها، لأنها أصول الدين، وقواعد المصالح، وهو المفهوم من مقاصد الشرع، فيجب فهمها حق الفهم، فإنها مثار اختلاف، وتنازع، وما ينقل عن السلف الصالح مما يخالف ذلك قضايا أعيان، لا حجة في مجردها، حتى يعقل معناها، فتصير إلى موافقة ما تقرر إن شاء الله. والحاصل أنه مبنيّ على اعتبار مآلات الأعمال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق»[114].

المسألة الرابعة: في تغير رتبة الذنب من حيث كونه من الكبائر أو من الصغائر تبعاً لتغير الزمان

نقل الإمام الشاطبي عن الإمام الغزالي أنه نصّ على «أن الغيبة، أو

---

(١١١) انظر: المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٣٢٨؛ وابن النجار، **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختصر المبتكر في أصول الفقه**، مج ٤، ص ١٦٤.

(١١٢) انظر: ابن النجار، **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختصر المبتكر في أصول الفقه**، مج ٤، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

(١١٣) **أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي،غاية الوصول شرح لب الأصول**، ص ٢١٩. والأقواس ليست من زيادتي.

(١١٤) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ٣ ـ ٤، ج ٤، ص ٥٦٥ ـ ٥٦٦.

سماعها، والتجسس، وسوء الظن، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأكل الشبهات، وسب الولد والغلام، وضربهما بحكم الغضب زائداً على... المصلحة، وإكرام السلاطين الظلمة، والتكاسل عن تعليم الأهل والولد ما يحتاجون إليه من أمر الدين، جار دوامها مجرى الفلتات في غيرها، لأنها غالبة في الناس على الخصوص، كما كانت الفلتات في غيرها غالبة، فلا يقدح في العدالة دوامها، كما لا يقدح فيها الفلتات»(١١٥).

ثم إن الإمام الشاطبي قال إن كلام الإمام الغزالي لا يسلم بناءً على قاعدة اختلاف مراتب الممنوعات بالكلية والجزئية، وذلك لأن هذه المحرمات قد تكون مرتبتها متدنية في سلم الكليات إذا نظر إليها باعتبار الجزء، بأن تصدر من الفرد لا على سبيل المداومة عليها، أما إذا داوم عليها الفرد فضلاً عن شيوعها في المجتمع، فهذا قد ينقلها باعتبار الكل إلى مرتبة عليا في سلم الكليات، وإن سلّم ففي العدالة وحدها لمعارض راجح: وهو أنه لو قدح دوام ذلك فيها لندرت العدالة، فتعذرت الشهادة(١١٦).

وقد أوردت هذا النقاش لأنقله إلى مستوى آخر، ففي عصر اقتحمت فيه الوسائط الإعلامية المتنوعة حياة الناس، وتنوعت فيه وسائل الثقافة والترفيه، وخالط حياة الناس في بيوتهم، وأعمالهم، وكثير من النشاطات التي تشكل حياتهم، ما هو ممنوع شرعاً إما على وجه الكراهة أو على وجه التحريم، فهل نجد في وجهة الإمام الغزالي في جعل ما عمت به البلوى ـ وعموم البلوى هو الحالة أو الحادثة التي تشمل كثيراً من الناس، ويتعذر الاحتراز منها(١١٧) ـ سبباً للتخفيف عن المكلف، مَلمحاً نعيد به صياغة الخطاب الإسلامي، بحيث يتغير وزن المخالفات لدينا تبعاً لطبيعة العصر، وبالتالي تتغير أولويات هذا الخطاب. أقول إن وزن المخالفات يتغير تبعاً

---

(١١٥) المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ١١٩.

(١١٦) انظر: المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ١٢٠. وعبارة اختلاف مراتب الممنوعات بالكلية والجزئية» هي للمحقق الشيخ عبد الله درّاز.

(١١٧) نقل العلامة عبد الله بن بيه هذا التعريف عن **حاشية ابن عابدين**، انظر: عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه، **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**، ص ٢١٨. وبالرجوع إلى الطبعة التي لدي من **حاشية ابن عابدين** لم أجد هذا التعريف بنصه في الحاشية، لكني وجدت مضمونه في كلام الإمام ابن عابدين في: مطلب في العفو عن طين الشارع، مج ١، ص ٥٣٠ ـ ٥٣١.

لطبيعة العصر، لأنبّه على أننا سنخرج بنظر مختلف عن نظر الإمام الغزالي، مثلاً الإخلال في الواجب التربوي تجاه الأبناء، أو في القيام بحق الزوجية في المعاشرة بالمعروف، هو أمر الذي يظهر لي أنه لا ينبغي أن يجري مجرى الفلتات في عصرنا، وتحرير المسائل التي تجري مجرى الفلتات في عصرنا مما عمت البلوى به يحتاج إلى نظر فقيه متمكن يبين للناس أمر دينهم، ويعينهم أن يعيشوا حياة متوازنة لا حرج فيها ولا عنَت.

والأمر يحتاج لمزيد تفصيل من مجتهد مارس التفصيلات الفقهية، وخبر حياة الناس. والله أعلم.

المسألة الخامسة: ضوابط اعتبار المصلحة المرسلة عند المالكية

اعتبر المالكية المصالح المرسلة الضرورية منها والحاجية والتحسينية، لكن اعتبارها عندهم مقيد بضوابط، وحيث إن المالكية هم من صرّحوا بقبول المصلحة المرسلة، ونسب إليهم التوسع في قبولها، فإن الضوابط التي اعتمدوها في قبول المصلحة المرسلة هي من باب أولى ضوابط لغيرهم ممن لم يصرّح بقبول المصلحة المرسلة.

وإذا كان الإمام القرافي في **نفائس الأصول** قد قطع باعتبار المصالح المرسلة مطلقاً كانت في مواضع الضرورات، أو الحاجات، أو التتمات(١١٨)، فإنه نبّه في **الفروق** على أن المصلحة الضرورية محلّ اعتبارها يختلف عن محالّ اعتبار المصالح الحاجية أو التحسينية. قال في **الفروق**، في الفرق الثامن والسبعين بين قاعدة مَن يجوز له أن يفتي وبين قاعدة من لا يجوز له أن يفتي: إذا أفتى مجتهد بفتوى مراعاة لمصلحة ضرورية فليس للمخرّج على أصول ذلك المجتهد أن ينزل الحاجات والتتمات منزلة المصلحة الضرورية، لأنهما ضعيفتان مرجوحتان بالنسبة إلى المصلحة الضرورية(١١٩).

---

(١١٨) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٩، ص ٤٢٧٢. ونص عبارة الإمام القرافي في المرجع المذكور: «وهذا يفيد القطع باعتبار المصالح المرسلة مطلقاً كانت في مواطن الضرورات أو الحاجات أو التتمات...».

(١١٩) انظر: القرافي، **الفروق**، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

وعليه فقد اعتبر المالكية المصلحة المرسلة بضابطين:

الضابط الأول:

أن يعتبرها مجتهد مارس النصوص الجزئية، وتمكّن في فهم المقاصد الشرعية. قال الإمام القرافي في نفائس الأصول: «فإنّ مالكاً يشترط في المصلحة أهلية الاجتهاد، ليكون الناظر متكيفاً بأخلاق الشريعة، فينبو عقله وطبعه عما يخالفها، بخلاف العالم بالسياسات إذا كان جاهلاً بالأصول، فيكون بعيد الطبع عن أخلاق الشريعة، فيهجم على مخالفة أخلاق الشريعة من غير شعور»(١٢٠).

الضابط الثاني:

أن تراعى الفروق بين رتب المصالح، فما كان في الرتبة الأدنى لا ينزل منزلة الرتبة الأعلى إلا إذا قاربها مقاربة تجعل إلحاقه بها معتبراً. قال فضيلة الشيخ عبد الله بن بيه في صناعة الفتوى وفقه الأقليات: «... الفرق بين الضرورة والحاجة يتجلى في ثلاث مراتب:

مرتبة المشقة، ومرتبة النهي، ومرتبة الدليل. فإن الضرورة في المرتبة القصوى من المشقة أو من الأهمية، والحاجة في مرتبة متوسطة. والنهي الذي تختص الضرورة برفعه هو نهي قوي يقع في أعلى درجات النهي، لأن مفسدته قوية، أو لأنه يتضمن المفسدة، فهو نهي المقاصد، بينما تواجه الحاجة نهياً أدنى مرتبة من ذلك، لأنه قد يكون نهي الوسائل.

أما مرتبة الدليل: فإن الدليل الذي ترفع حكمه الضرورة قد يكون نصاً صريحاً من كتاب أو سنة أو سواهما.

أما الدليل الذي تتطرق إليه الحاجة فهو في الغالب عموم ضعيف يخصص، أو قياس لا يطرد في محل الحاجة، أو قاعدة يستثنى منها»(١٢١).

وهذا الضابط يؤول إلى الضابط الأول؛ لأن العمل به هو مقتضى التمكن في إدراك مقاصد الشريعة، وفهم مراتب الأصول الكلية، وقوة

---

(١٢٠) القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٩، ص ٤٢٧٦.

(١٢١) عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه، **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

النظر في إدراج الجزئيات فيها، وكيفية الترجيح بينها حال التعارض، بحيث تصير بعض الكليات جزئية إذا قسناها بكليات أخر، وهو ما أشار إليه إمام الحرمين في **البرهان**(١٢٢).

وقد نص إمام الحرمين في **البرهان** على ما يقترب من الضابط الثاني، ولكأن المالكية لا يفارقون الجمهور في منهجية اعتبار المصالح الضرورية، فقد ذكر إمام الحرمين أن من الأحكام ما لا يستباح إلا بالضرورة لفحشه وبعده عن الحل، ويراعي الشارع فيه تحقق وقوع الضرورة، ولا يكتفي بتصورها في الجنس كالبيع وما في معناه(١٢٣).

وقد يرد إشكال هنا يتعلق بكلام فضيلة العلّامة عبد الله بن بيه، وهو أن فضيلته جعل المصلحة الحاجية لا تقوى على رفع الحكم القطعي، فقابل فضيلته بين أمرين متباينين، بمعنى أن المتبادر هو أن يقال إن المصلحة الظنية لا تقوى على تغيير الحكم القطعي، لكن لو كانت المصلحة الحاجية قطعية والحكم القطعي تحسيني فهل يقال هنا إن المصلحة الحاجية القطعية لا تقوى على تغيير الحكم القطعي؟ مع التنبيه على أن التغيير هنا مؤقت لا دائم كما هو شأن الرخص.

والجواب أن الأحكام القطعية ينظر إلى ترتيبها في سلم الكليات باعتبارين:

أحدهما: باعتبار نسبة تلك الأحكام القطعية بعضها إلى بعض، فتحريم الزنا قطعي ضروري، وستر العورة قطعي تحسيني.

الثاني: باعتبار علاقة تلك الأحكام مع المصالح الحادثة، فينظر إلى الأحكام القطعية كأنها في مرتبة واحدة عليا هي مرتبة الضرورات، وهذا يتسق مع كونها أصول الشريعة، فتصير كلها من أفراد الضروريات، ولا تعتبر المصالح الطارئة عليها إلا إذا كانت في رتبتها ضرورة وقطعية. مع التنبيه على أن تقدير الضرورة مما تختلف فيه الأنظار على ما سبق الكلام عليه في مسألة معيار الضرورة والحاجة. والله أعلم.

---

(١٢٢) انظر: الجويني، **البرهان**، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(١٢٣) انظر: المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٨٦.

المسألة السادسة: أقسام التغيير المرتبط بطروء المصلحة المرسلة

ينقسم التغيير المرتبط بالمصلحة المرسلة الطارئة على النص القطعي أو القريب من القطع إلى قسمين:

أحدهما: مصلحة معتبرة ترتبط بالفرد، وهي ثلاثة أقسام:

الأول: قسم يرتبط بفقه المآلات، بحيث يكون الحكم الفقهي القطعي يؤدي بالفرد إلى مشقة يناله بها حرج بيّن.

الثاني: قسم يرتبط بما تعم به البلوى، ويعسر الاحتراز منه، بما يحصل للمكلف به حرج بيّن، فيتغير الحكم الفقهي القطعي في حقه، بما يرفع هذا الحرج. مثال ذلك: العفو عن طين الشارع إذا أصاب الإنسان من غير قصد وكان ممن يذهب ويجيء وإلا فلا ضرورة[١٢٤].

الثالث: قسم يرتبط بمشقة آنية غير مستمرة ضرورية أو تنزل منزلة الضرورة، فهذه أيضاً يتغير بها الحكم الفقهي القطعي في حقه، بما يرفع هذه المشقة كما في إباحة الميتة للمضطر.

وقد نبه فضيلة أ. د. عبد الوهاب أبو سليمان على ثلاثة شروط لاعتبار المصلحة هنا:

الشرط الأول:

وجود حقيقة الضرر، فلا أقل من غلبة الظن في توقعه ونزوله، إذ مجرد الظن لا يبيح الترخيص في ارتكاب محرم، أو ترك واجب.

الشرط الثاني:

أن يكون ارتكاب المحظور لأجل الضرورة أو ما يقوم مقامها هو أقل

---

(١٢٤) محمد أمين بن عمر عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار** ويليه حاشية قرة عيون الأخبار تكملة رد المحتار على الدر المختار وتقريرات الرافعي على رد المحتار على الدر المختار، دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، قدم له وقرّظه محمد بكر إسماعيل، د.ط (الرياض: دار عالم الكتب، طبعت هذه الطبعة بموافقة خاصة من دار الكتب العلمية ببيروت، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، مج ١، ص ٥٣١. مطلب في العفو عن طين الشارع.

مسؤولية شرعية وأخف خطورة حسية من الالتزام، والأخذ بالتشريع العام فالضرورات لا تبيح كل المحظورات، بل يجب أن تكون المحظورات أقل من الضرورات. فإذا كان الأخذ برخصة الإباحة يؤدي إلى نتائج متساوية في الأضرار، فليست الضرورة والحالة هذه مبيحة لارتكاب المحرم، ومن باب أولى إذا كان ارتكاب المحظور يؤدي إلى ما هو أعظم من الضرورة.

الشرط الثالث:

ألا يتجاوز الحد الذي يرفع آثار الضرورة، فما أبيح للضرورة يقدّر بقدرها[١٢٥]. هـ النقل باختصار وتصرّف.

القسم الثاني: المصلحة المرتبطة بضرورة عامة مؤقتة:

تنزل الضرورة العامة (التي تشمل المصالح الحاجية والتحسينية التي تنزل منزلة المصالح الضرورية)، منزلة الضرورة الخاصة في حق الواحد المضطر، ولا يعتبر تحققها في آحاد الأشخاص. ونجد أن هذه المصلحة تشكلت من مسألتين هما: عموم البلوى، وفقه المآلات، وهي تتصل بالحاجة العامة التي في منزلة الضرورة كما في مسألة إذا عم الحرام الأرض ولم يجد الناس للمكسب الحلال سبيلاً. هذه المسألة فصّل فيها إمام الحرمين فقال: «الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر، فإن الواحد المضطر لو صابر ضرورته ولم يتعاط الميتة لهلك، ولو صابر الناس حاجاتهم وتعدوها إلى الضرورة لهلك الناس قاطبة، ففي تعدي الكافة الحاجة من خوف الهلاك ما في تعدي الضرورة في حق الآحاد، فافهموا ترشدوا، بل لو هلك واحد لم يؤد هلاكه إلى خرم الأمور الكلية الدنيوية والدينية، ولو تصدى الناس للحاجة لهلكوا بالمسلك الذي ذكرناه من عند آخرهم.

فإذا تقرر قطعاً أن المرعيّ الحاجة، فالحاجة لفظة مبهمة لا يضبط فيها قول، والمقدار الذي بان أن الضرورة وخوف ذهاب الروح ليس مشروطاً فيما نحن فيه، كما يشترط في تفاصيل الشرع في الآحاد في إباحة

---

(١٢٥) انظر: عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، **فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة آفاق وأبعاد**، ص ٦٤ ـ ٦٦. وفي المرجع المذكور نقولات تؤيد ما قرره فضيلته من شروط.

الميتة، وطعام الغير، وليس من الممكن أن نأتي بعبارة عن الحاجة نضبطها ضبط التخصص والتنصيص حتى تتميز تميز المسميات والملقبات بذكر أسمائها وألقابها، ولكن أقصى الإمكان في ذلك من البيان، تقريب وحسن ترتيب ينبّه على الغرض.

فنقول: لسنا نعني بالحاجة تشوق الناس إلى الطعام وتشوفهم إليه، فرُبّ مشتهٍ لشيء لا يضره الانكفاف عنه، فلا اعتبار بالتشهي والتشوف، فالمرعيّ إذاً دفع الضرر واستمرار الناس على ما يقيم قواهم، وربما يستبان الشيء بذكر ضده، ومما يضطر محاول البيان إليه قد يتمكن من التنصيص على ما يبغيه بعبارة رشيقة تشعر بالحقيقة، والحد الذي يميز المحدود عما عداه، وربما لا يصادف عبارة ناصة، فتقتضي الحالة أن يقتطع عما يريد تمييزه ما ليس منه نفياً وإثباتاً، فلا يزال يلقط أطراف الكلام، ويطويها حتى يفضي بالتفصيل إلى الغرض المقصود، وهذا سبيلنا فيما دفعنا إليه، فقد ذكرنا الحاجة وهي مبهمة فاقتطعنا من الإبهام التشوف، والتشهي المحض، من غير فرض ضرر في الانكفاف عن الطعام قد لا يستعقب ضعفاً ووهناً حاجزاً عن التقلب في الحال، ولكن إذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع أورث ضعفاً فلا نكلف هذا الضرب من الامتناع، ويتحصل من مجموع ما نفينا وأثبتنا أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو في المآل، **والضرر الذي ذكرناه في أدراج الكلام ما يتوقع منه فساد البنية، أو ضعف يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش**»[١٢٦]. بتصرّف يسير.

ونقلَ هذه المسألة الإمام العز بن عبد السلام في **قواعده الكبرى** في أواخر كلامه على المستثنيات من القواعد الشرعية في المعاوضات، قال: «لو عمّ الحرام الأرض بحيث لا يوجد حلال، جاز أن يَستعمل ـ أي المكلّف ـ ما تدعو إليه الحاجات، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورات، لأنه لو وقف عليها لأدى إلى ضعف العباد، واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام، ولانقطع الناس عن الحِرَف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام.

---

(١٢٦) انظر: الجويني، **الغياثي وهو غياث الأمم في التياث الظلم**، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

وقال الإمام رحمه الله ـ أي إمام الحرمين الجويني ـ : ولا يتَبسط في هذه الأموال كما يتبسط في المال الحلال، بل يقتصر في ذلك على ما تمس إليه الحاجات، دون أكل الطيبات، وشرب المستلذات، ولبس الناعمات التي هي بمنازل التتمات والتكملات.

وصورة هذه المسألة أن يجهل المستحقين، بحيث يتوقع أن يعرفهم في المستقبل. ولو يئسنا من معرفتهم لما تُصوّرت هذه المسألة، لأنه يصير حينئذٍ للمصالح العامة. وإنما جاز تناول ذلك قبل اليأس من معرفة المستحقين، لأن المصلحة العامة كالضرورة الخاصة.

ولو دعت ضرورة واحد إلى غصب أموال الناس لجاز له ذلك، بل يجب عليه إذا خاف الهلاك لجوع أو برد أو حر. وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة، فما الظن بإحياء نفوس»(١٢٧).

وقد تناول الإمام ابن عاشور في مقاصده هذه المسألة وسماها: «الضرورة العامة المؤقتة» وبيّنها بقوله: «وذلك أن يعرض الاضطرار للأمة أو طائفة عظيمة منها تستدعي إباحة الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة، وإبقاء قوتها أو نحو ذلك»(١٢٨).

وقال الإمام ابن عاشور إن اعتبار الضرورة العامة عند حلولها أَوْلى وأجدر من اعتبار الضرورة الخاصة، وهي تقتضي تغييراً للأحكام الشرعية المقررة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة(١٢٩).

---

(١٢٧) عز الدين بن عبد السلام، **القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، مج ٢، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

(١٢٨) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(١٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٢.

الفصل الثالث

القطع بين المجتهد والعامي

المبحث الأول
صور القطع بالحكم الشرعي

القطع بالحكم الشرعي له صورتان:

الأولى: أن يكون الحكم الشرعي قطعياً من حيث نسبته إلى مصدره، ومن حيث دلالة الدليل عليه، وهذا كله من حيث الاقتضاء الأصلي للدليل القطعي.

والثانية: أن يقطع الفقيه برجحان حكم ما في مسألة ما ظنية. **وهنا لا بد من تقرير مسألتين**:

إحداهما: أن كل حكم شرعي معلوم؛ لأن كل حكم شرعي ثابت بمقدمتين قطعيتين: الأولى: وجدانية، وهي ما يجده المجتهد من ظن في نفسه قطعاً، والثانية: إجماعية، وهي الإجماع على أن كل ما هو مظنون لمجتهد، فهو حكم الله تعالى قطعاً في حقه، وحق من قلّده إذا حصل له سببه، وكلاهما قطعي. وكل ما هو ثابت بمقدمتين قطعيتين فهو معلوم؛ لأن النتيجة تابعة للمقدمات، فكل حكم شرعي معلوم.

مثال ذلك: وجوب النية في الصوم مظنون للإمام مالك قطعاً عملاً بالوجدان؛ لأنه يجد الظن في نفسه قطعاً، وكل ما هو مظنون للإمام مالك، فهو حكم الله تعالى قطعاً في حقه، وحق من قلّده إذا حصل له

سببه، فوجوب النية حكم الله تعالى قطعاً في حقه، وحق من قلده إذا حصل له سببه لانعقاد الإجماع على أن وجوب البسملة لا يلزم المالكية ولا الإمام مالك، ووجوب مسح جميع الرأس لا يلزم الشافعية ولا الإمام الشافعي، ولا يعصون بترك ذلك بل كل منهم مطيع بفعل ما غلب على ظنه.

وقد نزّل الشارع ظنون المجتهدين ـ وكلها طرق إلى الله وأسباب السعادة الأبدية ـ منزلة أحوال المكلفين من الاضطرار والاختيار، فيكون الفعل الواحد حراماً حلالاً بالنسبة إلى شخصين، كما تكون الميتة حراماً حلالاً بالنسبة إلى شخصين: المختار والمضطر. كالمجتهدين في جهات الكعبة إذا غلب على ظن أحد منهم ضد ما غلب على ظن الآخر، فإنه لا يعصي بترك ما غلب على ظن صاحبه، بل يعصي بترك ما غلب على ظنه، وكل واحد منهما حكم الله تعالى في حقه ما أدى إليه اجتهاده من الجهات(١).

والثانية: أن الحكم بالراجح من الدليلين واجب قطعاً. فقد اتفق الأصوليون على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً من غير نظر في ترجيحه على الآخر(٢).

دليل ذلك: أن الاجتهاد مشروع بالضرورة، فعند التعارض محال بالضرورة أن يقال بترك الراجح لأجل المرجوح، فيتعين ترك المرجوح لأجل الراجح، ولأنه ليس مطلوب المجتهدين في جميع الأعصار والأمصار إلا الراجح ليحكموا به، فإن التعارض معلوم الوقوع بالضرورة بين الظواهر والأقيسة، والقواعد، وطلب السالم عن المعارض محال، بل المطلوب الراجح ليس إلّا، ومن استقرأ هذه الأمور علم أن القضاء بالراجح معلوم من الدين بالضرورة. . . وإذا كان القضاء بالراجح معلوماً من الدين بالضرورة، فالأولى أن يكون مجمعاً عليه، لاستحالة حصول

---

(١) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ١، ص ١٣٩ ـ ١٤٠، و١٤٣. والنقل باختصار وتصرّف.

(٢) انظر: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ٣ ـ ٤، ج ٤، ص ٤٩١.

الخلاف فيما هو معلوم من الدين بالضرورة، وقد نقل هذا الإجماع جماعة من الأصوليين(٣).

المبحث الثاني
العامي واحتمالات الأدلة الظنية

إن اعتمادَ حكمٍ ما في مسألة ما إنّما يكون في الأحكام التي قطع المجتهد بها إما قطعاً بقطعية دليلها حيث كان دليلها مفيداً للقطع، وإما قطعاً وجدانياً برجحان ما أفاده دليلها من ظن حيث كان دليلها مفيداً للظن.

فلا عبرة بحكم احتمل الدليل الظني الدلالة عليه ما لم يرجحه من هو أهل للاجتهاد والترجيح، فالعامي ـ وهو من لم يحصل له شيء من العلوم التي يرتقي بها إلى رتبة الاجتهاد، أو حصل له بعضٌ منها ولم تكتمل له ـ ليس له أن يستقل بتقرير الأحكام؛ لأنه ليست لديه الأهلية لذلك، بل يجب عليه أن يتبع قول المجتهدين إجماعاً(٤). هذا ما نصّ عليه الإمام الآمدي، وأضيف: إن القول بأن العامي ليس له أن يقرر الأحكام الشرعية لنفسه أو لغيره ينبغي أن يكون من قسم المعلوم من الدين بالضرورة. والله أعلم.

المبحث الثالث
انتفاء القطع ومسؤولية المجتهد والعامي

حيث قلنا إن المجتهد يجب عليه أن يفتي بالراجح لديه في الظنيات، فإنما يجب ذلك في حق نفسه أو في حق من طلب خصوص ترجيحه، وهذه هي مسؤولية المجتهد حيث انتفى القطع: وهي أن يجتهد في تعرّف الراجح في المسألة كما يصل إليه اجتهاده، وأن يعمل بالراجح عنده في حق نفسه وأن يفتي به من طلب خصوص ترجيحه، أما إذا لم يطلب

(٣) القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ١، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٤) انظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مج ٢، ص ٢٧١ و٢٧٨.

المستفتي خصوص ترجيحه، فللمجتهد أن ينقل للمستفتي الأقوال التي رجحها مجتهدون آخرون، هذا ما نصّ عليه الإمام الغزالي في المستصفى.

ونقل المفتي للأقوال التي رجحها مجتهدون آخرون إنما يجوز بالشروط التالية:

الشرط الأول:

أن لا يحثّ المستفتي على إتباعها، وذلك إذا كان المفتي من أهل الاجتهاد(٥).

الشرط الثاني:

أن ينسب الأقوال التي ينقلها إلى أصحابها. ولم يذكر هذا الشرط الإمام الغزالي، وذكره العلامة السيد ابن عبيد الله السقاف في **صوب الركام**؛ إذ جاء في الكتاب المذكور أن محل منع الإفتاء بغير المذهب أو المرجوح فيه إذا أفتى به مع الجزم أو النسبة إلى الإمام كإطلاق نسبته إلى الشافعي مثلاً، فأما إخبار السائل بأقوال العلماء في المسألة ـ مع كونه ضابطا لها ـ وأنه يجوز الأخذ بالضعيف في عمل الإنسان فمما لا بأس به(٦).

ولا يرد على القول باشتراط أن ينسب الأقوال إلى أصحابها، اختلاف سياق الكلام عند الإمام الغزالي والسيد السقاف، فالأول كان يتحدث عمّن هو أهل للاجتهاد كلياً أو جزئياً، حيث إن معتمده جواز تجزؤ الاجتهاد(٧)،

---

(٥) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ٢، ص ٦١٨.

(٦) انظر: عبد الرحمن بن عبد الله بن محسن بن علوي السقاف، **صوب الركام في تحقيق الأحكام** (جدة: مطابع سحر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، مج ١، ص ٤١.

(٧) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ٢، ص ٥٢٠. اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال:

أحدها: أن الاجتهاد لا يتجزأ، وحجتهم في ذلك أن العلوم والفنون يمد بعضها بعضاً، فمن غاب عنه فن غاب عنه نور فيما هو يعلمه، وحينئذٍ لا يكمل النظر إلا بالشمول، ولذلك فإن النحوي الذي لا يحسن الفقه ولا المعقولات تجده قاصراً في نحوه بالنسبة لمن يعلم ذلك وكذلك جميع الفنون.

الثاني: رجح الأئمة الغزالي والقرافي والزركشي القول بتجزؤ الاجتهاد، قال الإمام الزركشي (مج ٦، ص ٢٠٥) بعد أن ذكر شروط الاجتهاد: «هذا كله في المجتهد المطلق، أما المجتهد في =

والثاني كان يتحدث عن مفتي الضرورة وهو من لم يحصل شروط الاجتهاد.

ونقل السيد السقاف عن الإمام ابن حجر الهيتمي أنه قال في **فتاويه** إن الإفتاء في العصور المتأخرة إنما سبيله النقل والرواية لانقطاع الاجتهاد بسائر مراتبه منذ أزمنة، كما نبّه عليه غير واحد، وإذا كان هذا سبيل المفتين اليوم، فلا فرق أن ينقل الحكم عن إمامه أو غيره[٨].

أقول: لا يرد على اعتماد الشرط الثاني في المسألة اختلاف السياق؛ إذ إن الشرط الثاني هو بمثابة تفصيل حسن لكلام الغزالي. والذي يظهر لي اعتماده هو ما اختاره جمعٌ من العلماء من عدم إغلاق باب الاجتهاد، وقد نقل الشيخ محمد عوامة عن الشيخ محمد سعيد الباني الدمشقي قوله ـ أي الشيخ الباني ـ في كتابه **عمدة التحقيق**: سألت مرة أستاذنا العلامة الشيخ عبد الحكيم الأفغاني ـ نور الله ضريحه ـ حينما كنت أتلقى منه أصول الفقه، عن فائدة هذا العلم، فأجابني على البداهة: إن فائدته الاجتهاد. فقلت: ألم يقولوا يا سيدي إن باب الاجتهاد مقفل؟ فقال بحدة على سبيل الاستفهام الإنكاري: من أقفله؟ يصلح الله حالك، لكن طالب العلم في بلادكم يدعي الاجتهاد وهو لمّا يقرأ بعدُ نور الإيضاح»[٩][١٠].

= حكم خاص فإنما يحتاج إلى قوة تامة في النوع الذي هو فيه مجتهد، فمن عرف طريق النظر القياسي له أن يجتهد في مسألة قياسية وإن لم يعرف غيره، وكذا العالم بالحساب والفرائض. هذا بناءً على جواز تجزؤ الاجتهاد، وهو الصحيح».

الثالث: وهو الذي أختاره: التفصيل؛ فما كان من الشروط كلياً، كقوة الاستنباط، ومعرفة مجاري الكلام، وما يقبل من الأدلة وما يرد ونحوه، فلا بد من استجماعه بالنسبة إلى كل دليل ومدلول، فلا تتجزأ تلك الأهلية. وما كان خاصاً بمسألة أو باب فإذا استجمعه الإنسان بالنسبة إلى ذلك الباب أو تلك المسألة أو المسائل مع الأهلية كان فرضه في ذلك الجزء الاجتهاد دون التقليد. انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ٢، ص ٥٢٠ ـ ٥٢١؛ القرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**؛ والزركشي، **البحر المحيط**، مج ٦، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٨) انظر: السقاف، **صوب الركام في تحقيق الأحكام**، مج ١، ص ٦٢.

(٩) متن في الفقه الحنفي.

(١٠) محمد عوامة، **أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين**، ط ٣ (المدينة المنورة: دار اليسر للنشر، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ص ١٨٩؛ وانظر أيضاً: محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص ٣٩٩. واختار الشيخ محمد مصطفى المراغي عدم إغلاق باب الاجتهاد في كتابه: **الاجتهاد**، هدية مجلة الأزهر المجانية لشهر جمادى الآخرة مصر، د.ط (١٤٢٨هـ)، ص ٢٠.

الشرط الثالث:

أن يكون نقله للأقوال نقلاً صحيحاً[11].

الشرط الرابع:

أن لا يخالف أحد تلك الأقوال حكماً قطعياً لم يذهب محله، واستوفى شروطه، وانتفت موانعه، وتحققت علّته، ولم تظهر مصلحة يصح اعتبارها مع النص القطعي.

الشرط الخامس:

أن لا ينقل الأقوال التي يترتب على الأخذ بها مفسدة في حق المستفتي، وهو ما سماه الإمام الشاطبي: «تحقيق المناط الخاص».

قال الإمام الشاطبي:

«وهو النظر الخاص، وهو نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره ويختص غير المنحتم بوجه آخر: وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنّها في العلوم والصنائع كذلك، فرُبّ عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، وربّ عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض، فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناءً على أن ذلك هو المقصود الشرعي

---

(١١) انظر: السقاف، **صوب الركام في تحقيق الأحكام**، مج ١، ص ٤١.

في تلقي التكاليف، فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق، لكن مما ثبت عمومه في التحقيق الأول العام[١٢]، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود»[١٣]. انتهى مختصراً.

ونجد في كلام الإمام الشاطبي ما ينبّهنا إلى أهمية أن يستفيد المفتي من علماء النفس والاجتماع المتخصصين في الفتاوى المتعلقة بالأشخاص أو الفتاوى المتعلقة بالمجتمع.

ثم إن جواز هذا النقل للأقوال بالشروط التي تقدم ذكرها ليس تفريعاً على مذهب التصويب كما قد يتبادر، بل يجري جواز ذلك وإن قلنا إن المصيب واحد؛ لأن الفقه، كما قال الإمام القرافي، إنما هو العلم بما ظهر على ألسنة المجتهدين، لا بما عند الله تعالى[١٤]. وقال الإمام القرافي أيضاً: «ليس الخلاف في إصابة المجتهد الحكم الجاري في الظنون، فإن ذلك مجمع على الإصابة فيه، بل يتعذر خلافها. وإنما النزاع في حكم الله تعالى الكائن في نفس الأمر الذي يطلبه المجتهدون، هل ذلك حق[١٥] حتى تتصور الإصابة فيه والخطأ، أو ليس في نفس الأمر شيء، فلا خطأ ألبتة حينئذٍ؟ فالإصابة والخطأ ليس النزاع فيهما إلا باعتبار حكم آخر في نفس الأمر لا باعتبار ما في ظنون المجتهدين»[١٦].

وحيث قلنا إن العامي له أن يتخيّر من أقوال المجتهدين ما يناسبه، فإن ذلك ينبغي أن يقيّد بأن يتلقاها من أهل الفتيا ولا يستقي الأقوال من الكتب ـ وإن كانت معتمدة ـ لا سيما في المسائل التي تتعلق بصلته بالآخرين؛ وذلك لأن الفتيا هي تنزيل للحكم على واقع المكلف، وقد يكون القول لمجتهد معتبر، ودليله معتبر، لكن لا يحلّ للمكلف الأخذ به لما يترتب عليه من مفسدة في حقه، ومن هنا لا بد من التقييد بهذا القيد.

---

(١٢) تحقيق المناط العام سبق تعريفه في المدخل التأسيسي المصطلح الثاني، هامش التنبيه الثالث.

(١٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ٣ ـ ٤، ج ٤، ص ٤٧٠ ـ ٤٧١.

(١٤) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ١، ص ١٤٩.

(١٥) حق هنا بمعنى ثابت متعين.

(١٦) القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٩، ص ٤٠٧٣ ـ ٤٠٧٤.

تنبيه:

ما نصّ عليه الإمام الغزالي من جواز نقل المفتي لأقوال مجتهدين آخرين ليس لتخيير العامي بين أقوالهم مطلقاً، ولكن الواجب عند الإمام الغزالي على العامي أن يتبع من العلماء من غلب على ظنه أنه أعلم، ولعل تجويزه نقل المفتي أقوال مجتهدين آخرين من باب التأكيد على العامي لملاحظة هذا المعنى، وهو اتباعه لمن هو أفضل في ظنه.

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن نقل المفتي لأقوال مجتهدين آخرين هو الأَوْلى بسعة الشريعة، وبمساعدة الناس على أن يسيروا في حياتهم على مقتضى الشرع، ويظل لديهم شعور قوي يربطهم بدينهم، فكلما اتسعت مساحات الحل أمامهم كلما كان هذا أدعى لأنْ يحرصوا على أن تظلّ قلوبهم مرتبطة بالمولى (ﷻ)، وتضييق تلك المساحات، يجرّهم إلى اقتحام الحرمات، والجرأة عليها، وقد يرسخ لديهم شعوراً تدريجياً بالانفصال بين الدين وحاجاتهم النفسية والحياتية، وميزان السعة والضيق ينبغي أن لا يستقل به المفتي؛ وذلك لأن تقدير حجم المشقة نسبيّ كما تقدم عند الكلام على معيار الضرورة والحاجة في الفصل الثاني.

وهذا الذي أختاره من جواز نقل أقوال المجتهدين إلى العامي بالشروط التي تقدم ذكرها، يؤيده أن الواجب على العامي بنص الآية الكريمة: قال تعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ (النحل: ٤٣)، هو أن يتبع المجتهدين، والعامي ليست لديه القدرة العلمية على الترجيح بين أقوال المجتهدين، فأقوالهم عنده سواء، هذا في نفس الأمر، وهو ما رجحه القاضي الباقلاني ـ أي تخير العامي بين أقوال المجتهدين ـ كما نقل عنه الإمام الغزالي في **المستصفى**(١٧).

وذهب الإمام الغزالي إلى خلاف ذلك، قال: «والأولى عندي أنّه يلزمه اتباع الأفضل، فمن اعتقد أن الشافعي ـ رحمه الله ـ أعلم، والصواب على مذهبه أغلب، فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي، وليس للعامي أن

(١٧) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ٢، ص ٦٢٩.

ينتقي من المذاهب في كل مسألة أطيبها عنده فيتوسع، بل هذا الترجيح عنده كترجيح الدليلين المتعارضين عند المفتي فإنه يتبع ظنه في الترجيح، فكذلك ههنا، وإن صوبنا كل مجتهد ولكن الخطأ ممكن بالغفلة عن دليل قاطع، وبالحكم قبل تمام الاجتهاد، واستفراغ الوسع، والغلط على الأعلم أبعد لا محالة، وهذا التحقيق وهو أنّا نعتقد أن لله تعالى سراً في ردّ العباد إلى ظنونهم حتى لا يكونوا مهملين متبعين للهوى مسترسلين استرسال البهائم من غير أن يزمهم(١٨) لجام التكليف فيردهم من جانب إلى جانب، فيتذكرون العبودية ونفاذ حكم الله تعالى فيهم في كل حركة وسكون، يمنعهم من جانب إلى جانب، فما دمنا نقدر على ضبطهم بضابط فذلك أَوْلى من تخييرهم وإهمالهم، كالبهائم والصبيان. . . فإن قيل: المجتهد يجوز له (لا يجوز له) أن يتبع ظنه قبل أن يتعلم طرق الاستدلال، والعامي يحكم بالوهم. . . وربما يقدم المفضول على الفاضل، فإن جاز أن يحكم بغير بصيرة فلينظر في نفس المسألة وليحكم بما يظنه، فلمعرفة مراتب الفضل أدلة غامضة ليس دركها من شأن العوام، وهذا سؤال واقع، لكنا نقول: مَن مرض له طفل وهو ليس بطبيب فسقاه دواءً برأيه كان متعدياً مقصراً ضامناً، ولو راجع طبيباً لم يكن مقصراً، فإن كان في البلد طبيبان فاختلفا في الدواء فخالف الأفضل عدّ مقصراً، ويعلم فضل الطبيبين بتواتر الأخبار، وبإذعان المفضول له، وبتقديمه بأمارات تفيد غلبة الظن، فكذلك في العلماء يعلم الأفضل بالتسامع وبالقرائن دون البحث عن نفس العلم، والعامي أهل له، فلا ينبغي أن يخالف الظن بالتشهي، فهذا هو الأصح عندنا والأليق بالمعنى الكلي في ضبط الخلق بلجام التقوى والتكليف»(١٩). انتهى مختصراً.

فالمسألة الجوهرية التي ركّز عليها الإمام الغزالي هي أن يشعر العامي بمسؤولية أن يتحرى عن حكم الله (ﷻ) ولا يتهاون في ذلك. ويرد على كلام الإمام الغزالي أن الشعور بالمسؤولية والانقياد والتعبد يحصل بأن يلتزم أقوال أهل الاجتهاد ولا يعدوها، يعضد ذلك كون الدين بني على

---

(١٨) جاء في ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (زمم)، مج ٣، ص ١٨٦٥: زم الشيء يزمه زما فانزم: شدّه.

(١٩) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، مج ٢، ص ٦٢٩ ـ ٦٣١.

التيسير. واتباع المفضول مع وجود الفاضل والتخير في ذلك ليس كمخالفة الطبيب الأكثر علماً اتباعاً للطبيب الأقلّ علماً؛ لأن أحكام الشريعة كلها فيها شفاء، وكل أقوال المجتهدين طرق إلى الله تعالى: جاء في التحرير ممزوجاً بشرحه: «(للأول) أي مجيزي تقليد المفضول مع وجود الأفضل (القطع) في عصر الصحابة (باستفتاء كل صحابي مفضول) مع وجود الأفضل (بلا نكير على المستفتي) فكان إجماعاً، ومن ثمة قال الآمدي: لولا إجماع الصحابة على الجواز لكان الأولى مذهب الخصم. ولعل مستند الإجماع أن الكلّ طريقٌ إلى الله تعالى»[٢٠].

والقول بأن الأعلم هو الأقرب إلى عدم الخطأ هو من حيث العموم؛ لأن ذلك قد لا يجري في جميع المسائل، ولم يعتبر ذلك الشرع في إلزام المفضول بأن يتبع الفاضل بل أمره أن يتبع ما غلب على ظنه من اجتهاد، والعامي إنما يؤمر باتباع المجتهدين، والمفاضلة بينهم لا يقدر عليها، وما ذكره الإمام الغزالي من أمارات رأى أن اعتبارها يليق بالمعنى الكلي في ضبط الخلق بلجام التقوى والتكليف، يردّ عليه أن عدم اعتبارها أليق بالمعنى الكلي في التيسير على الناس؛ إذ تفتح به مساحات الحل أمامهم لتكون لهم عوناً على عدم الاجتراء على المحرمات. ثم إننا نجد في كلام الإمام الغزالي ما يشعرنا أن المسألة عنده هي محل اجتهاد ونظر. والله أعلم.

قال الإمام ابن عابدين الحنفي: «ثم اعلم أنه ذكر في التحرير وشرحه أيضاً أنه يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل، وبه قال الحنفية والمالكية وأكثر الحنابلة والشافعية، وفي رواية عن أحمد وطائفة كثيرة من الفقهاء لا يجوز، ثم ذكر أنه لو التزم مذهباً معيناً كأبي حنيفة والشافعي، فقيل يلزمه، وقيل لا وهو الأصح ا هـ. وقد شاع أن العامي لا مذهب له.

وقال ابن حجر في **فتاواه الفقهية** الأصحّ أنه يتخير في تقليد أي شاء

---

(٢٠) ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير شرح ابن أمير الحاج على تحرير الكمال بن الهمام في علم الأصول الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية** وبهامشه شرح جمال الدين الأسنوي المسمى بنهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، مج ٣، ص ٣٤٩. والأقواس ليست من زيادتي.

ولو مفضولاً وإن اعتقده كذلك. قال ابن حجر: قال المحقق ابن الهمام في **شرح الهداية**: إن أخذ العامي بما يقع في قلبه أنه أصوب أولى، وعلى هذا إذا استفتى مجتهدين فاختلفا عليه، الأولى أن يأخذ بما يميل إليه قلبه منهما. وعندي أنه لو أخذ بقول الذي لا يميل إليه جاز، لأن ميله وعدمه سواء، والواجب عليه تقليد مجتهد وقد فعل اهـ»[٢١].

ورجح ابن الحاجب أيضاً أن للمقلّد أن يقلّد المفضول لوقوعه في زمن الصحابة متكرراً مشتهراً من غير إنكار[٢٢].

ومما ينبغي التنبيه عليه، أن الإمام ابن الهمام في التحرير إنما جوّز تقليد المفضول مع وجود الأفضل في حال عدم مخالفة المفضول للكل، أما إذا خالف المفضول الكل فلم يجوّزْ ذلك، قال في التحرير: «(لنا منعه عند مخالفة المفضول الكل)»[٢٣]. وكلامه في **شرح فتح القدير** لم يتطرق لهذا القيد، فقد قال: «المقلد له أن يقلد أي مجتهد شاء... نعم لو حكى ـ أي المفتي ـ الكل فالأخذ بما يقع في قلبه أنه الأصوب أولى. والعامي لا عبرة بما يقع في قلبه من صواب الحكم وخطئه، وعلى هذا إذا استفتى فقيهين: أعني مجتهدين فاختلفا عليه الأولى أن يأخذ بما يميل إليه قلبه منهما، وعندي أنه لو أخذ بقول الذي لا يميل إليه قلبه جاز لأن ميله وعدمه سواء، والواجب عليه تقليد مجتهد وقد فعل أصاب ذلك المجتهد أو أخطأ»[٢٤].

---

(٢١) ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ١، ص ١٣٩ ـ ١٤٠؛ انظر أيضاً: ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، مج ٣، ص ٣٤٩؛ وكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري المعروف بابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي ومعه شرح العناية على الهداية لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي وحاشية سعد الله بن عيسى المفتي الشهير بعدي جلبي وبسعدي أفندي ويليه تكملة شرح فتح القدير المسماة نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار لشمس الدين أحمد المعروف بقاضي زاده**، د.ط (بيروت: دار الفكر، د.ت)، مج ٧، ص ٢٥٧.

(٢٢) انظر: أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق وتعليق ودراسة علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، د.ط (بيروت: عالم الكتب، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، مج ٤، ص ٦٠٤.

(٢٣) ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، مج ٣، ص ٣٤٩.

(٢٤) ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ٧، ص ٢٥٧.

وجاء في **حاشية إعانة الطالبين** من كتب الشافعية: «قال ابن الجمّال: اعلم أن الأصح من كلام المتأخرين كالشيخ ابن حجر وغيره أنه يجوز الانتقال من مذهب إلى مذهب من المذاهب المدوّنة ولو بمجرد التشهّي، سواء انتقل دواماً أو في بعض الحادثة وإن أفتى أو حكم وعمل بخلافه ما لم يلزم منه التلفيق»[٢٥]. وهنا لا بد لنا أن نتناول مسألة التلفيق وأقوال العلماء فيها.

مسألة: في الكلام على التلفيق

التلفيق: هو أن يجمع بين قولين يتولد منهما حقيقة مركبة لا يقول بها كل منهما[٢٦].

والسؤال الذي يحتاج الناس إلى الجواب عنه هو: هل يجوز للعامي التلفيق بين الأقوال؟ المسألة محلّ اختلاف بين أهل العلم، نصّ الإمام القرافي على المنع من ذلك إذا جمع العامي بين المذاهب على وجه يكون خارقاً للإجماع[٢٧]. وجاء في **فتح المعين** من كتب الشافعية: «قال المحقق ابن زياد في **فتاويه**: إن الذي فهمناه من أمثلتهم أن التركيب القادح إنما يمتنع إذا كان في قضية واحدة، فمن أمثلتهم إذا توضأ ولمسَ تقليداً لأبي حنيفة واقتصد تقليداً للشافعي ثم صلى فصلاته باطلة لاتفاق الإمامين على بطلان ذلك... بخلاف ما إذا كان التركيب من قضيتين، فالذي يظهر أن ذلك غير قادح في التقليد، كما إذا توضأ ومسح بعض رأسه ثم صلى إلى الجهة تقليداً لأبي حنيفة فالذي يظهر صحة صلاته لأن الإمامين لم يتفقا على بطلان طهارته، فإن الخلاف فيها بحاله، لا يقال اتفقا على بطلان صلاته لأنّا نقول هذا الاتفاق ينشأ من التركيب في قضيتين»[٢٨].

وذهب الإمام ابن الهمام إلى جواز أن يأخذ العامي في كل مسألة

---

(٢٥) أبو بكر المشهور بالسيد البكري ابن السيد محمد شطا الدمياطي، **حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين** (بيروت: دار الفكر، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، مج ٤، ص ٢٥٠.

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، مج ٤، ص ٢٥٠.

(٢٧) انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٩، ص ٤١٤٨.

(٢٨) أبو بكر المشهور بالسيد البكري ابن السيد محمد شطا الدمياطي، **حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين**، مج ٤، ص ٢٥١.

بقول مجتهد يكون قوله أخف عليه، فقال: «وأنا لا أدري ما يمنع هذا من العقل والسمع، وكون الإنسان يتبع ما هو أخف على نفسه من قول مجتهد مسوغ له الاجتهاد ما علمت من الشرع ذمه عليه»، وكان صلى الله عليه وسلم يحب ما خفف عن أمته، والله ـ سبحانه وتعالى ـ أعلم بالصواب.
ثم إن الإمام ابن الهمام ذكر في **التحرير** أن جواز تتبع الأخف قيده متأخر ـ قال الإمام ابن أمير الحاج هو العلامة القرافي ـ بأن لا يترتب عليه ما يمنعانه؛ أي يجتمع على بطلانه كِلا الإمامين اللذين اتبع قوليهما في مسألة ما[٢٩]. ولم يذكر هذا التقييد في **شرح فتح القدير**، وقال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة في تحقيقه لكتاب **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**: «وأشار بقوله «متأخر» إلى أنه لم يثبت المنع منه عن أحد من المتقدمين»[٣٠].

والذي يظهر لي أن التلفيق الممنوع قطعاً هو التلفيق الذي يكرّ على الشرع بالبطلان، كما إذا لفق المكلف بين الأقوال الواردة في عدم ركنية كلّ واحد من أركان النكاح، فمثل هذا التلفيق يمسّ حقيقةَ الحكم لا أمراً خارجاً عنه كالشرط، وهو يؤدي إلى إبطال الشرع فيمتنع قطعاً.

والسؤال هنا: لو أراد عاميّ أن يتبع قول من أجاز التلفيق حيث لا يكر على الشرع بالبطلان فما الحكم؟

الذي يظهر لي والله أعلم أن نقول بجواز ذلك؛ لأنه سيكون متبعاً لإمام معتبر، لكن ينبغي أن يقيد ذلك بأن يفتيه مفتٍ بجواز التلفيق في حقه من جهة مآلات الفعل، لا سيّما في المسائل التي تتعلق بصلة المستفتي بغيره.

ومن هنا تكون مسؤولية العامي تجاه انتفاء القطع، وتعدد الترجيحات في المسألة الواحدة أن يراجع مفتياً يفتيه في المسألة بما يناسب حاله،

---

(٢٩) انظر: ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، مج ٣، ص ٣٥١.

(٣٠) انظر تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبوغدة لكتاب: القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ص ٢٣٤. وفي كلام الشيخ عبد الفتاح ـ رحمه الله ـ مزيد نقولات في جواز التلفيق، فليراجع.

وأن يكون أميناً في بيان حاله للمفتي ليحصل التعاون بينهما على إقامة شرع الله (ﷻ) دون حرج أو عنت على وصف التقوى.

وبقيت هنا مسألة ذكرها الإمام القرافي في **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام**، وهي أنّ قول المجتهد يردّ إذا خالف النص أو القياس الجلي لغير معارض راجح، أما إذا كان المعارض راجحاً فلا يرد قول المجتهد إجماعاً(٣١). والسؤال هو كيف نضبط اختلاف الأنظار فنقرر أن معارضاً ما راجح وآخر مرجوحاً؟ والجواب هو أن نقول إن مدار قبول القول أو رده يرجع إلى صاحبه، فإنْ كان من أهل الاجتهاد فإنّ قوله يُعدّ معتبراً، حيث لم يمس اجتهاده جليات الشرع، والمساس بجليات الشرع لا يتصور أن يصدر من أهل الاجتهاد. والقرآن أرجع العوام إلى أهل الذكر، ومن هنا كان القول بأن الضابط الذي يضبط به قبول القول من رده هو أن القول المقبول هو من كان صاحبه من أهل الاجتهاد. والله تعالى أعلى وأعلم.

---

(٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٥.

القسم الفقهي

تمهيد في بيان إجمالي للعلاقة بين القسمين الأصولي والفقهي

يرتكز القسم الفقهي من هذا البحث على التأصيل الذي تمّ الكلام فيه في القسم الأصولي، وقد تبين أن مدار معرفة الأحكام ثابتها ومتغيرها هو أقوال أهل الاجتهاد، وأن التغير المرتبط بالأحكام الفقهية الثابتة ـ من حيث كونها قوانين كلية ـ مما تختلف فيه أنظار المجتهدين غالباً. **فضابط القول المعتبر هو: أن يكون قد صدر من أهل للاجتهاد، ولم يخالف حكماً قطعياً محله باقٍ، واستوفى شروطه، وانتفت موانعه، وتحققت علته، ولم تظهر مصلحة يصحّ اعتبارها مع النص القطعي.**

فإذا خالف مجتهدٌ نصاً أو قياساً جلياً أو إجماعاً قطعياً لمعارض يراه راجحاً، فليس لمجتهد آخر أن يلغي اعتبار هذا المعارض لأنه لم يترجح عنده، فليس أحد الاجتهادين بأَولى من الآخر. ومن هنا، فإنّ الاكتفاء بنموذجين تطبيقيين يفي بمقصود الكتاب في دراسة منهجية الثبات والتغير في الحكم الفقهي؛ لأن تغير الأحكام القطعية لطروء المصالح المعتبرة عند تنزيلها على واقع المكلف يختلف باختلاف أنظار المجتهدين، فيكفي في تناول موضوع البحث التأصيل، ويبقى التطبيق مجالاً للاجتهاد.

وحيث قلنا إن كل اجتهاد صدر من أهله، ووافق محله، هو اجتهاد معتبر على ما تم تفصيله آنفاً، فإن الخطوات التي سأعتمدها في الكشف عن الحكم القطعي ـ من حيث اقتضاء الدليل له اقتضاءً أصلياً ـ في كل مسألة هي:

الخطوة الأولى:

النظر في الأدلة النقلية في المسألة المراد دراستها، وتحديد ما كان قطعياً من حيث نسبته إلى مصدره، وما كان ظنياً من حيث نسبته إلى مصدره. ثم تأتي الخطوة التالية والتي يتم من خلالها تحديد القطعي في

المسألة المراد دراستها من حيث دلالة الدليل. كما سيتبين في الخطوة الثانية.

الخطوة الثانية:

جمع كافة الأقوال ـ حسب ما يوفقني الله إليه ـ في المسألة الفقهية المنسوبة إلى مجتهدين اجتهاداً مطلقاً أو جزئياً من المنتسبين إلى المذاهب الأربعة، مع بيان منزلة تلك الأقوال في منهج المدرسة التي تنتسب إليها تلك الأقوال المذهبية. ثم إن حرصي على بيان منزلة الأقوال المذهبية هو مراعاة للاجتهاد المذهبي ـ أي الاجتهاد الجزئي المرتبط بمذهب معين ـ؛ ذلك أن المجتهد اجتهاداً جزئياً عليه أن يلتزم بقواعد مذهبه في الترجيح.

وبعد جمع كافة الاجتهادات المذهبية في المسألة بحسب ما يوفقني الله إليه سيتبين القطعيُ الثابتُ إن كان ثمة قاطع في المسألة، وذلك من خلال دراسة كلام العلماء، وفهمهم للأدلة، وقد سبق التنبيه على أن القطع لا يستفاد من وضع اللغة وإنما القرائن الحالية والمقالية. وقولي: القطعي، أي من حيث كونه قانوناً كلياً، كما سبق بيانه في القسم الأصولي.

وهاتان الخطوتان سأعتمدهما في دراسة المسألة، أما منهجيّة الكتابة فسأقوم بذكر أقوال العلماء في المسألة، ثم أدلتهم، ثم ترجيح ما أظنه مقارباً للحق، وهذا الترجيح قد يكون إجمالياً لا تفصيلياً كما في دراستي لما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب بين الثبوت والتغير، وذلك تأكيداً على معنى معيّن، هو أن هذه المسألة ينبغي أن تنزل منزلتها من سلم الكليات، فلا يتشدد فيها بما يخل بمقاصد شرعية قدّمها الشارع على المقصد الذي يتحقق بتطبيقها.

وسألتزم هذا الترتيب بذكر أقوال العلماء، ثم أدلتهم، ثم الترجيح قدر الإمكان؛ لأني أرى أن الزاوية التي تُعالج منها المسألتان، وهي زاوية التعرّف على الثابت والمتغيّر، وكذا طبيعة المسألتين من حيث الارتباك المرتبط بمعالجتهما في هذا العصر المتجدد اجتماعياً وفكراً وثقافةً وأدواراً. . . كل ذلك يتطلب قراءة فقهية تعي واقع الناس، وتقتبس من نور الكتاب الكريم والسنة الشريفة ما يصلح للناس أمر دينهم ودنياهم. ومن ثمّ فإني اجتهدت في أن أعالج المسألتين واضعة نصب عينيّ أن

الرؤية المقاربة للحق هي التي تراعي المقاصد الشرعية، وتبعاً لرعايتها للمقاصد الشرعية لا تهمل التحليل الفقهي، في دراستها للنصوص الشريفة، ولأقوال العلماء، ومن ثمّ فسيجد القارئ الارتباط الوثيق بين ما تم تقريره في القسم الأصولي بفصوله الثلاث وبين طريقة معالجة المسألتين الفقهيتين. والله تعالى أسأل أن أكون قد وُفّقت لما يرضيه.

ومما يتصل بهذه المسألة، وينبغي التأكيد عليه، أن ما يتضمنه هذا البحث من أقوال فقهية ليس للعامي أن يأخذ بها استقلالاً، بل يجب عليه أن يراجع مفتياً أهلاً لكي يفتيه بما يجوز له أن يأخذ به من تلك الأقوال ولو تلفيقاً بالتفصيل المقرر في مبحث انتفاء القطع ومسؤولية المجتهد والعامي من الفصل الثالث، وهذا لا يلغي مسؤولية العامي على ما سبق بيانه في الكلام على معيار الضرورة والحاجة في الفصل الثاني؛ ذلك أن المستفتي مسؤول عن بيان حالته للمفتي بياناً أميناً لكي يستطيع المفتي أن يبين له ما يترجح عنده ـ أي المفتي ـ أنه حكم الله تعالى في حقه. فإذا كان الشرع قد تكفل له بأن تكون أحكامه لا حرج فيها ولا عنت، فإن الفرد مسؤول أمام الله أن يبين للمفتي حالته بصدق لكي يعرّفه المفتي ما يترجح له أنه حكم الله في حقه.

الفصل الأول

حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل بين الثبات والتغير

المبحث الأول
حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل في المذاهب الأربعة

المطلب الأول: مذهب الحنفية في حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل

قرر الحنفيّة أن للزوج منع زوجته من الخروج من المنزل إذا كانت ستخرج بغير حق. وهنا مسألتان:

إحداهما: خصّ الحنفية في معتمدهم «نشوز[1] الزوجة» المسقط للنفقة بخروجها من منزلها بغير حق[2]. قال في **بدائع الصنائع**: «ولا نفقة

---

(١) النشوز لغةً: مفرد النَّشز وهو المكان المرتفع من الأرض. ونَشَزَت المرأة استعصت على بعلها وأبغضته. والنشوز في النكاح عند الحنفية هو أن تمنع الزوجة نفسها من الزوج بغير حق خارجة من منزله بأن خرجت بغير إذنه وغابت أو سافرت. انظر: الرازي، **مختار الصحاح**، مادة (ن ش ز)، ص ٢٧٥؛ وعلاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق محمد خير طعمة حلبي، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، مج ٤، ص ٣٦.

(٢) انظر: علاء الدين الحنفي، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مج ٤، ص ٣٦. وتخصيص الحنفية في معتمدهم «النشوز» بخروج الزوجة من منزلها بغير حق، لا يعني أنهم يرون أنها لا تكون =

للناشزة لفوات التسليم بمعنى من جهتها وهو النشوز. والنشوز في النكاح أن تمنع نفسها من الزوج بغير حق خارجة من منزله بأن خرجت بغير إذنه وغابت أو سافرت...»[3].

الثانية: أن حق الزوج في لزوم بيتها لأجل تفريغ نفسها لمصالحه هو حق يتزاحم مع حقوق أخرى منها ما هو حق خالص لله، ومنها ما هو حق للزوجة، ومنها ما هو حق لآخرين على الزوجة. ومن هنا قيدوا حق الزوج في منع زوجته من الخروج بقيود.

ثم نأتي لتفصيل الأقوال وفقاً لترتيبها من حيث قوتها في المذهب:

الصحيح المفتى به عندهم أن للزوجة أن تخرج لزيارة والديها كل جمعة مرة[4]، إلا أن يكون أبوها ـ مسلماً كان أو كافراً ـ مريضاً مرضاً طويلاً، ويحتاج إلى رعايتها فتخرج إليه أَذِنَ الزوج أو لم يأذن[5].

وللزوجة زيارة أقاربها من المحارم كل سنة مرة، وهذا حق لها تخرج له بإذن الزوج وبغير إذن الزوج[6].

ومقابل الصحيح هو ما ذهب إليه الإمام أبو يوسف في **النوادر** أن للزوج منعها من زيارة والديها إذا قَدرا على إتيانها، وله منعها من زيارة

= عاصية للزوج إلا بخروجها من المنزل بغير حق، لكنهم يربطون بين النشوز والنفقة، ويخصون حقه في عدم الإنفاق عليها بهذه الحالة، أما إذا منعت نفسها منه في داخل المنزل، أو تطاولت عليه بالشتم، أو عصت أمره فيما يجب عليها طاعته فيه مما ليس في طاعته إسقاط لحق لها، أو معصية لله فكل ذلك عندهم يعد إثماً، وله حق تأديبها عليه، لكن ليس له أن يتوقف عن الإنفاق عليها. انظر: **الدر المختار**، وابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٥، ص ٢٨٦. وقال في الحاشية المذكورة مج ٥، ص ٢٨٧: وقال بعضهم: لو كانت في بيته ومنعته من الوطء فإنها ناشزة ولا نفقة لها. وانظر أيضاً: **الدر المختار** وابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٦، ص ١٢٨ ـ ١٢٩. قال في **الدر المختار**، مج ٦، ص ١٢٩: «والضابط كل معصية لا حد فيها فللزوج والمولى التعزير، وليس منه ما لو طلبت نفقتها أو كسوتها وألحت لأن لصاحب الحق مقالاً».

(٣) علاء الدين الحنفي، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مج ٤، ص ٣٦.

(٤) انظر: زين الدين ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق**، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، مج ٤، ص ٢١٢.

(٥) انظر: ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ٤، ص ٣٩٨.

(٦) انظر: زين الدين ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق**، مج ٤، ص ٢١٢.

محارمها[7]. قال الإمام ابن الهمام في الفتح: وهو حسن[8].

كما أن لها أن تخرج إذا خشيت سقوط المنزل عليها[9]، وكذلك إذا أرادت تعلم مسائل الوضوء والصلاة والزوج لا يحفظ ذلك أو وقعت لها مسألة تود الاستفتاء فيها وزوجها رفض أن يستفتي لها[10].

ولو كانت امرأة عاملة بعمل هو من فروض الكفايات، فقد نقل الإمام ابن الهمام في **الفتح** أنها إن كانت قابلة أو غاسلة ـ أي تغسل الموتى ـ فلها أن تخرج بغير إذن الزوج[11]، ولم يعلق ابن الهمام على هذا القول مما يشعر باعتماده له، قال ابن عابدين: «واقتصر عليه في **الفتح**»[12].

وقال الإمام ابن عابدين: «المتبادر من كلامهم الإطلاق، ولا مانع من أن يكون تزوجه بها مع علمه بحالها رضا بإسقاط حقه. تأمل»[13].

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن ظاهر كلام الإمام ابن عابدين أن حق الزوج في منع زوجته من العمل يسقط بإسقاط الزوج له.

ويمكن أن يستدل للقول بأنه ليس له أن يمنع من العمل مَن كان عملها مِن فروض الكفايات أن خروجها هو من الحاجات التي يشملها النص النبوي ـ وهو قوله (ﷺ): «قد أذن الله لكن أن تخرجن في حوائجكن»[14] ـ التي تزاحم حق الزوج، بخلاف المرأة غير العاملة فلا يعدّ طلبها للخروج للعمل حاجة معتبرة تزاحم حق الزوج.

---

(٧) انظر: ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ٤، ص ٣٩٨.

(٨) انظر: المصدر نفسه، مج ٤، ص ٣٩٨.

(٩) انظر: زين الدين ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق**، مج ٤، ص ٢١٢.

(١٠) انظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٥، ص ٣٢٥.

(١١) انظر: ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ٤، ص ٣٩٨؛ وابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٤، ص ٢٩٣.

(١٢) المصدر نفسه، مج ٥، ص ٣٢٥.

(١٣) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٢٩٣.

(١٤) ابن عاشور، **صحيح البخاري المطبوع مع النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح**، ص ٢٠٣.

ولعل ذلك يرتبط بطبيعة وضع المرأة، وأن غالب النساء مخدّرات(١٥) لا يخرجن من بيوتهن وكذلك طبيعة الأعمال، والعصر، فالحكم يختلف باختلاف الزمان، والله أعلم.

وذهب في البحر الرائق إلى أن للزوج منعها؛ لأن في خروجها إضراراً به وهي محبوسة لحقِّه، وحقّ الزوج فرض عين، وعملها فرض كفاية، ويقدم فرض العين على فرض الكفاية(١٦).

وحملوا إطلاق ما نقل من أن لها أن تخرج إن كانت قابلة أو غاسلة على أن يكون قد تعين عليها عملها فلها أن تخرج حينئذٍ ولو لم يأذن الزوج(١٧).

تحليل وجهة المذهب الحنفي في مسألة حق الزوج في منع زوجته من الخروج من المنزل:

تقدّم أن علماء المذهب الحنفي يرون أن حق الزوج في منع زوجته من الخروج من المنزل ليس حقاً مطلقاً. نعم هم يقررون أن الزوجة لا بد لها أن تفرغ نفسها لمصالحه، وتكون محبوسة لحقه، لكن هم يقررون أن حق الزوج يتزاحم مع حقوق أخرى، ويوازنون بين هذه الحقوق وحق الزوج، فيقررون أن للزوجة حقاً في برّ والديها، وصلة أرحامها، كما يقررون أن لها حقاً في تعلُّم ما هو فرض من أمور دينها، والاستفتاء عن النوازل التي تحصل لها إذا لم يقم الزوج بذلك نيابة عنها.

فهم يوازنون بين حق الزوج كحقّ هو من قبيل فرض العين وحقوق أخرى هي واجبات عينية على الزوجة لربّها كما في مسألة تعلم أمور الصلاة والطهارة والخروج لذلك إذا لم يعلمها الزوج، وحقّها في حفظ

---

(١٥) المُخدّرة بضم الميم وفتح الدال المشددة في اللغة: الجارية إذا لزمت الخِدر. والخِدر: الستر. والمُخدّرة شرعاً هي التي لم تجر عادتها بالبروز ومخالطة الرجال. انظر: الرازي، **مختار الصحاح**، مادة (خ د ر)، ص ٧٢؛ وزين الدين ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق**، مج ٧، ص ١٤٥.

(١٦) انظر: زين الدين ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق**، مج ٤، ص ٢١٢. وقد اختلف العلماء هل القيام بفرض الكفاية أفضل من القيام بفرض العين أم العكس؟ ومعتمد الحنفية هو أن القيام بفرض العين أولى. (انظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ١، ص ١٢٧).

(١٧) انظر: ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ٤، ص ٣٩٨.

حياتها كما إذا كان البيت سينهدم فتخرج، وكذلك واجب الزوجة تجاه والديها ورحمها.

وسأحاول أن أستخلص من عباراتهم ـ وإن لم ترد في خصوص المسألة التي نحن بصددها ـ وجهتهم في الموازنة بين حقوق الزوج وبقية الحقوق من حيث نظرتهم إلى النضج الإنساني للمرأة، وأهمية دورها في المجتمع، وسأنقل أولاً نماذج من عباراتهم، ثم أعلق عليها:

النموذج الأول: تعليل الإمام ابن عابدين ما هو متبادر من إطلاق المتقدمين من أن لها أن تخرج لكونها قابلة أو غاسلة من أن تزوجه إياها مع علمه بحالها رضاً بإسقاط حقّه[١٨].

النموذج الثاني: ما نقله الإمام ابن الهمام في **فتح القدير** من أن المرأة إذا كانت تعمل بعمل هو من فروض الكفايات فلها أن تخرج إلى عملها بغير إذن الزوج[١٩].

النموذج الثالث: ما ذهب إليه الإمام ابن نجيم في **البحر الرائق** من أن له منعها من الغزل[٢٠]، وناقش ذلك ابن عابدين وقال إن كانت وجهة المنع هي أنه يكفيها مؤنتها فقد تحتاج إلى شراء ما لا يجب عليه أن يشتريه لها، وإن كانت وجهة المنع هي السهر والتعب المنقص لجمالها فينبغي أن يمنعها من كل ما يؤدي إلى ذلك لا ما دونه، فلا يمنعها من عمل من داخل المنزل لا يؤثر على جمالها. ثم قرر أن له منعها من كل عمل يؤدي إلى تنقيص حقه أو ضرره أو خروجها من بيته، أما العمل الذي لا ضرر له فيه فلا وجه لمنعها عنه خصوصاً في حال غيبته من بيته، فإن ترك المرأة بلا عمل في بيتها يؤدي إلى وساوس النفس والشيطان أو الاشتغال بما لا يعني مع الأقارب والجيران[٢١].

---

(١٨) انظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٤، ص ٢٩٣.

(١٩) انظر: ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ٤، ص ٣٩٨.

(٢٠) انظر: زين الدين ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق**، مج ٤، ص ٢١٢.

(٢١) انظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٥، ص ٣٢٥.

النموذج الرابع: ما جاء في **المبسوط** من أن المرأة عجزها عن الاكتساب ظاهر، فإذا ألزمت به اكتسبت بشرفها. قال في **المبسوط**: «وبالنساء عجز ظاهر عن الاكتساب وفي أمرها بالاكتساب فتنة، فإن المرأة إذا أمرت بالاكتساب اكتسبت بفرجها»(٢٢).

النموذج الخامس: قول الإمام ابن عابدين في تعليله لما ورد في متن **الدر المختار** من أن الزوج إذا أذن لزوجته في الخروج لزيارة الأجانب وعيادتهم والوليمة، فإنه يكون آثماً وتكون زوجته آثمة إذا خرجت. قال ابن عابدين: لأنها تشتمل على جمع فلا تخلو من الفساد عادة(٢٣).

النموذج السادس: ومن ذلك اختيار الإمام ابن الهمام في الفتح أن للزوج منع زوجته من زيارة أبويها إذا قَدرا على زيارتها، فإن لم يقدرا فإنه يأذن لها في زيارتهما لها في الحين بعد الحين على قدرٍ متعارف. قال: أما في كل جمعة فهو بعيد، فإن في كثرة الخروج فتح باب الفتنة خصوصاً إذا كانت شابة والزوج من ذوي الهيئات بخلاف خروج الأبوين فإنه أيسر(٢٤).

النموذج السابع: أن للزوج منعها من الخروج لمجالس العلم، ولا تخرج إلا إذا أرادت تعلم ما كان فرضاً عليها من مسائل الوضوء والصلاة، ولم يقم زوجها بهذا الدور(٢٥).

التحليل: نقرأ في النماذج السابقة وجهتين في تقرير حقوق المرأة المزاحمة لحق الزوج:

إحداهما: تجعل حقوق المرأة المزاحمة لحق الزوج في حدود ضيقة، من صلة الرحم، وتعلّم العلوم الدينية العينية، وتنظر إلى تفريغ المرأة نفسها

---

(٢٢) شمس الدين السرخسي، **المبسوط**، د. ط (بيروت: دار المعرفة، د. ت)، مج ٥، ص ١٨٥.

(٢٣) انظر: **الدر المختار** وابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٥، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٢٤) انظر: ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ٤، ص ٣٩٨.

(٢٥) انظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٥، ص ٣٢٥.

لمصالح الزوج من وجهة تربط بين هذا التفرغ وبين إنفاق الزوج دون النظر إلى بُعد ثالث وهو سير الحياة بين الزوجين على وصف التوازن الذي يقتضي تكافؤ الحقوق الإنسانية في التواصل مع الحياة، وحماية النفس بشغلها بما ينفعها. ويمثل هذه الوجهة ما ذهب إليه بعض الحنفية من حق الزوج في منع زوجته من العمل داخل المنزل كما في النموذج الثالث.

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن هذه الوجهة هي نتاج عقلية تشكلت في وضع اجتماعي كانت المرأة فيه كائناً لا حضور له غالباً من حيث الوعي والاتزان والنضج، وبالتالي كانت هذه النظرة مضيقة للدور الإنساني للمرأة. وسنجد في الوجهة الثانية نظرة أكثر تحرراً من الوضع الاجتماعي الذي نشأت في أكنافه، فهي رغم استصحابها لتداعيات هذا الوضع إلا أنّه لم يحجبها عن الموازنة بين واقع المرأة المرير الذي جعلها شخصية غير ناضجة إنسانياً وبين حقها في الارتقاء بنفسها بما يلائم طبيعة وضعها، وحق المرأة العاملة كاستثناء في حقوق أكثر اتساعاً تلائم حياتها، وتحقق التوازن في علاقتها بزوجها.

الوجهة الثانية: تذهب إلى أن حقوق المرأة المزاحمة لحقوق الزوج تقررها طبيعة الدور الاجتماعي للمرأة، فالمرأة العاملة وفقاً للنموذج الأول حقها في العمل يعدّ مزاحماً لحق الزوج، وهذا الحق يصب في تحقيق التوازن في العلاقة بين الزوجين بما لا يضرّ بواحد منهما.

أما المرأة غير العاملة، فليس لها أن تطلب خروجاً من المنزل يزاحم حق الزوج؛ لأن خروجها يناقض طبيعة الدور الاجتماعي الذي تعيشه، ومطالبتها بالخروج لا يتسق مع تحقيق المصالح التي تجعل حياة الزوجين معاً حياة متوازنة، ويشرح ذلك النموذج الثالث: فالمرأة في الوضع الاجتماعي الذي يستصحبه الحنفية في صياغة فقه العلاقة بين الزوجين كائنٌ عاجزٌ عن الخوض بقوة في مسارات الحياة العملية، وهذا مرتبط بالتكوين الاجتماعي للمرأة، فهي غالباً لا يُحرص على تنمية معارفها العقلية[٢٦]، كما يظهر من النموذج السابع، مما يجعلها شخصية

---

(٢٦) قال الإمام ابن عاشور في كتابه: محمد الطاهر بن عاشور، **أليس الصبح بقريب: التعليم العربي الإسلامي، دراسة تاريخية وآراء إصلاحية**، ط ٢ (تونس: دارسحنون للنشر والتوزيع، =

اعتمادية، محدودة التطلعات، ضيقة الاهتمامات، هشة النفسية، يسهل تأثرها بدواعي الفساد، كما أنها سبب للافتتان والفساد، ومن ثمّ ضيقوا في خروجها من المنزل كما في النموذجين الخامس والسادس، ولكنّهم مع ذلك ينبهون كما في النموذج الثالث إلى أن عمل المرأة المنزلي ينفعها لكيلا تشتغل بما لا ينفع، وتكون عرضة لوساوس النفس والشيطان، وهذا لا نجده في تقريرهم لحقوق المرأة العاملة المزاحمة لحق الزوج، فالإمام ابن الهمام الذي يضيق على خروج المرأة إلى والديها كما في النموذج السادس، يقرر ـ كما في النموذج الثاني ـ أن المرأة العاملة حقها في العمل مزاحم لحق الزوج، فالمرأة العاملة هي استثناء، وهذا الاستثناء له حضوره القوي بحيث إن إقدام الزوج على الزواج من امرأة عاملة قد يفهم من أنه رضاً بإسقاط حقه في منعها من الخروج من المنزل للعمل كما في النموذج الأول.

نتيجة: نخلص مما تقدم إلى أن تقرير الفقيه لحق المرأة في الخروج من المنزل ينطلق من الركائز التالية:

الركيزة الأولى: تزاحم الحقوق العينية الأخرى مع حق الزوج.

الركيزة الثانية: نظرتهم إلى المرأة ككائن ناضج إنسانياً، وهذه النظرة متأثرة بواقع المجتمع الحضاري من جهة، وواقعه الاجتماعي من حيث

= تونس، والقاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ص ٥٧ ـ ٥٨: «كانت الأمم التي دخلت في الإسلام مقتصرة في العناية بالتعليم على صنف الذكور دون الإناث من حيث وجدوا حالة سائدة على معظم الأمم هي حالة اقتصار المرأة من تلقاء نفسها على تدبير المنزل وتربية الأبناء لا ترضى بأن تفارق ذلك، لأن الدخول فيما يجاوز ذلك كان في تلك الأزمان يصرفها عن الاهتمام بحالة أولادها وبيتها ويرهق قواها فيما تتطلبه حالة الرجل من حماية العائلة والانضمام إلى حماة الحي والقبيلة من اعتداء المعتدين على عائلاتهم وأموالهم. فقنعت النساء بتلقي نظام الحياة من أمهاتهن وكبيراتهن، وبتلقي واجبات الديانة من آبائهن وإخوانهن ثم من أزواجهن على تفاوت في كلا الصنفين. وإذا كانت درجات التفاوت قد تلهم المرأة أن تتطلب تجاوز ما عليه مثيلاتها، فإن تلك أحوال نادرة لا يقاس عليها، كما كانت درجة عائشة أم المؤمنين، وأم الدرداء، أو درجة سكينة بنت الحسين، وفاذات نحوهن مثل العالمة الشيرازية التي ذكر ابن العربي في **العواصم** أنها قتلت في الفتنة سنة ٤٩٢ بالمسجد الأقصى... وكذلك كان توجيه الموجهين من أهل الرأي من المسلمين». انتهى، ولمزيد تفصيل يراجع الكتاب المذكور.

قصر دور المرأة على مساحات محدودة، كما أن هذه النظرة أثرت في تشكيل المجتمع لدور المرأة ومكانتها فيه، قال الإمام ابن عاشور: «...وشواهد التاريخ دلت على أنه لم يوجد في تاريخ البشر قبل القرن الثالث عشر الهجري أمة حاولت إلحاق المرأة بالرجل في المعارف، ولا قبل القرن الرابع عشر إلحاقها به في التكاليف الاجتماعية»(٢٧).

فإذا أردنا أن ننظر إلى الحقوق المزاحمة لحقّ الزوج في منع زوجته من الخروج من المنزل في عصرنا وفقاً لقواعد الحنفية سنجد أن النظرة ستختلف إذا قررنا أن المرأة كائن راشد ناضج له مسؤولياته تجاه نفسه وتطويرها، وتجاه تربية الأولاد تربية متوازنة وتجاه مجتمعه، وأنها ليست مسؤولة عن هشاشة بعض الرجال في تعاملهم مع المرأة، فلا يقال بمنعها من الخروج لأنها فتنة، بل يركز على تربية الرجل ليحترم شريكته في المجتمع فيغض بصره، ويحفظ تصرفاته عمّا يشين.

ولا يقال إن خروجها إلى التجمعات مفسدة لها، لأنها كائن راشد ناضج، ولا يقال إن عجزها ظاهر عن الاكتساب مع توسع مجالات العمل، وتنوعها.

وحقّ نفسها يشمل حقّها في تنمية خبراتها العملية والحياتية بما لا يؤثر على حق الزوج في حياة مستقرة جنسياً وأسرياً، فإذا ما حصل الطلاق لسبب من الأسباب كان لديها من الإمكانات ما تستطيع به أن تؤمّن حياة جيدة لنفسها في عصر ضعفت فيه شبكات الدعم الاجتماعي، وركزت فيه أسواق العمل على الخبرات التي تحتاج إلى سنوات من الإعداد والتأهيل العلمي والعملي.

ثم إننا نجد في مذهب الحنفية مراعاة لاختلاف الزمان كعامل مهمّ في تقرير الحكم الشرعي، والقاعدة الفقهية تَنُصُّ على أنه: «لا ينكر تغيّر الأحكام بتغير الزمان»(٢٨). فظاهر الرواية عندهم أن للزوج السفر بزوجته،

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٢٨) انظر: أحمد محمد الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، مصححة ومعلّق عليها ومصدّرة بمقدمة وبلمحة تاريخية عن تقعيد القواعد ومذيّلة بطائفة من قواعد أخرى بقلم مصطفى أحمد الزرقا، ط ٣ (دمشق: دار القلم، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ص ٢٢٧. وقد نبّه فضيلة العلّامة عبد الله بن =

لكن أفتى المتأخرون بأنه ليس له ذلك قالوا: «لفساد أهل الزمان، والغريب يؤذى»[٢٩].

قال ابن عابدين في **حاشيته على الدر المختار**: «كذا اختار الفقيه، وبه يفتى. وقال القاضي: قول الله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُمْ﴾ (الطلاق: ٦) أولى من قول الفقيه.

قيل: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ (الطلاق: ٦) في آخره دليل قول الفقيه، لأنّا قد علمنا من عادة زماننا مضارة قطعية في الاغتراب بها»[٣٠].

ثم قال: «لا ينبغي طرد الإفتاء بواحد من القولين على الإطلاق ـ أي القول بأن له السفر بها، والقول بأنه ليس له ذلك ـ ، فقد يكون الزوج غير مأمون عليها يريد نقلها من بين أهلها ليؤذيها أو يأخذ مالها، بل نقل بعضهم أن رجلاً سافر بزوجته وادعى أنها أمته وباعها، فمن علم منه المفتي شيئاً من ذلك لا يحلّ له أن يفتيه بظاهر الرواية، لأنّا نعلم يقيناً أن الإمام لم يقل بالجواز في هذه الصورة.

وقد يتفق تزوج غريب امرأة غريبة في بلدة ولا يتيسر له فيها المعاش فيريد أن ينقلها إلى بلده أو غيرها وهو مأمون عليها، بل قد يريد نقلها إلى بلدها، فكيف يجوز العدول عن ظاهر الرواية في الصورة، والحال أنه لم يوجد الضرر الذي علل به القائل بخلافه، بل وجد الضرر للزوج دونها،

= بيه على أن هذه القاعدة ليست على إطلاقها، فالواجبات القطعية، والمنهيات القطعية لا تستباح إلا بالضرورات التي تبيح المحظورات. أما الأحكام الاجتهادية المتمثلة في واجبات الوسائل وهي التي يتوصل بها إلى المصلحة، ومحرمات الوسائل التي يتوصل بها إلى المفسدة هي التي تتغير بتغير الزمان لأنها تدور مع المصالح جلباً والمفاسد درءاً. (انظر: عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه، **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**، ص ١٨٤). ولعل العبارة التي صاغها الإمام الزركشي هي أكثر إحكاماً، وهي قوله: إن الأحكام تتغير بتغير الزمان بل باختلاف الصورة الحادثة. (انظر: الزركشي، **البحر المحيط**، مج ١، ص ١٦٦). والله أعلم.

(٢٩) عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، **الاختيار لتعليل المختار**، علّق عليه وخرّج أحاديثه عبد اللطيف محمد عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، مج ٣ ـ ٥، ج ٣، ص ١٠٩.

(٣٠) ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٤، ص ٢٩٥.

فنعلم يقيناً أيضاً أن من أفتى بخلاف ظاهر الرواية لا يقول بالجواز في مثل هذه الصورة»[٣١].

لقد أفتى الحنفية بخلاف ظاهر الرواية فقرروا أن الزوج ليس له أن يسافر بزوجته إذا كان غير مأمون عليها.

فهم نظروا في أمرين:

أحدهما: ما اقتضاه الدليل أصالة من أن الزوج له أن يسافر بزوجته، وأن عليها أن تطيعه في ذلك. قال تعالى: ﴿**أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُمْ**﴾ (الطلاق: ٦).

والثاني: ما يترتب على تطبيق الحكم في واقع الناس، فالزوج له ذلك الحق بشرط عدم إلحاق الضرر بالمرأة. قال تعالى: ﴿**وَلَا تُضَارُّوهُنَّ**﴾ (الطلاق: ٦).

فإذا ما أردنا النظر في الأحكام المقررة في مذهب الحنفية من القول بأن للزوج أن يمنع زوجته من العمل، ومن ضبطهم لخروجها لزيارة والديها، وأقاربها بمواعيد محددة، ومن منعهم للزوج أن يأذن لها بالخروج إلى ما عدا ذلك، وتضييقهم على حقها في طلب العلم...، كل تلك الأحكام إذا نظرنا إلى وجهتهم في تقريرها، مع كونهم يقررون أن حق الزوج في منع زوجته من الخروج من المنزل حقٌّ غير مطلق بل مقيد بأن يكون خروجها بغير حق، نجد أننا قد نخرج بنظر مختلف كما تقدم الكلام عليه آنفاً، وهو: أن حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل مقيّد بما لا يخلّ بحق المرأة في صلات اجتماعية متوازنة، وتنمية لمعارفها علمياً وعملياً بما يحقق لها وللزوج حياة مستقرة جنسياً ونفسياً وأسرياً واجتماعياً. ثم إذا ما حصل الطلاق لسبب من الأسباب، فإن الحياة الكريمة والعادلة التي كانت تعيشها في ظل الزواج ستكون قد أهّلتها لأنْ تكمل طريقها في الحياة الجديدة وهي تملك أدوات حياة جيدة، لا تحرم فيها من حقوقها الأساسية في العيش الكريم. وهذا النظر قد لا يكون مخالفاً لقواعدهم بل متفقاً معها. والله أعلم.

---

(٣١) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٢٩٥.

المطلب الثاني: مذهب المالكية في حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل

اتفق المالكيةُ على أن حق الزوج في أن تطيعه زوجته في عدم خروجها من المنزل إلا بإذنه ليس حقاً مطلقاً، بل هو حق تقيده أدلة أخرى، جمعاً بينها وبين الأدلة التي أثبتت هذا الحق.

لكنهم اختلفوا في توجيه الأدلة الواردة في مسألة حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل. كما أننا نجد أن خروج المرأة من منزلها متزوجة كانت أم غير متزوجة هو محلّ نظر عند المالكية من حيث إنّ الإكثار من الخروج من المنزل تترتب عليه مفاسد ظاهرة، ويجيء حق الزوج في المنع من جهة أن له منعها من الخروج من المنزل إذا كان هذا الخروج لا مصلحة لها فيه تعادل المصلحة في عدم خروجها من المنزل.

فالمالكية يعدّون حق الزوج في التزام زوجته بوقتها له، هو حق لا يعطل عليها مصالحها التي بها تستقيم حياتها من صلة الرحم، أو سوى ذلك مما يقدّر بقدره.

ومن ثمّ، نجد أنهم يقررون أن حق الزوج في المنع إنما هو فيما لا ينكر له الخروج(٣٢). ويقررون أنه ليس على المرأة واجباً أن تستأذن زوجها إلا فيما له أن يمنعها منه(٣٣).

وهنا ملمح مهمّ، وهو أن الأحكام الفقهية الواردة في كتبهم هي نتاج عصرهم، وعاداتهم، التي من خلالها يوجهون الأدلة الواردة في المسألة، وبالتالي فإنه من الخطأ أن نقول على وجه القطع إنّ مذهب المالكية في

---

(٣٢) انظر: أحمد بن يحى الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب**، خرّجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، د.ط (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، مج ٣، ص ١٠٩.

(٣٣) انظر: أبو الوليد بن رشد القرطبي، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة وضمنه المستخرجة من الأسمعة المعروفة بالعتبية لمحمد العتبي القرطبي**، تحقيق محمد حجي، د.ط (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، مج ٤، ص ٣١٨؛ وأحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير للقطب سيدي أحمد الدردير**، ضبطه وصححه محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، مج ٢، ص ٣٣١.

هذه المسألة في عصرنا هو ما قررته الكتب التي ألفت منذ قرن أو يزيد، فيعاد تكرار ما ورد في هذه الكتب مجرداً عن السياقات الاجتماعية التي وجهت نظرة الفقيه ودراسته للأدلة في هذه المسألة التي يعدّ اختلاف الأحوال عاملاً مهماً في تقريرها.

انظر إلى تعليق الإمام الأبّي على زجر سيدنا عبد الله بن عمر رضي الله عنه لابن له، ذلك أن سيدنا ابن عمر روى قوله (ﷺ): «لا تمنعوا النساء من الخروج إلى المساجد بالليل»، فقال ابن له ـ أي لعبد الله بن عمر ـ : «والله لنمنعهن»، وفي رواية قال: «لا ندعهن يخرجن تتخذونه دغلاً»[٣٤]. فأقبل عليه عبد الله فسبّه سباً سيئاً ما سمعته سبّه مثله قطّ. وقال: «أخبركَ عن رسول الله (ﷺ) وتقول: والله لنمنعهن»[٣٥].

قال الإمام الأُبي[٣٦] إنّ سب سيدنا ابن عمر لابنه هو لشدة ورع سيدنا ابن عمر، وتعظيمه لحرمات الله (ﷻ)، ولكن الابن لم يقل ما قاله من باب الاعتراض على السنة، لا سيما إن كان سمع قول السيدة عائشة رضي الله عنها: «لو أن رسول الله (ﷺ) رأى ما أحدث النساء لمنعهن المساجد»[٣٧]، وإنما غاية ما ذكر أنه جعل العام في الأشخاص مطلقاً في

---

(٣٤) الدَغَل: الفساد. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (دغل)، مج ٣، ص ١٣٩٠.

(٣٥) مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم مع شرحه المسمى إكمال إكمال المعلم لمحمد بن خليفة الوشتاني الأبي وشرحه المسمى مكمل إكمال الإكمال لمحمد بن محمد بن يوسف السنوسي الحسني**، ضبطه وصححه محمد سالم هاشم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، مج ٢، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٣٦) جاء في: أحمد بابا التنبكتي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، وضع هوامشه وفهارسه طلاب من كلية الدعوة الإسلامية (طرابلس ـ ليبيا: ١٣٩٨هـ/ ١٩٨٩م)، ص ٤٨٧ ـ ٤٨٨: هو محمد بن خلفة بن عمر التونسي الوشتاني الإمام العلّامة المحقق المدقق البارع الحافظ، أخذ عن الإمام ابن عرفة، ولازمه، واشتهر في حياته بالمهارة والتقدّم في الفنون، وكان من أعيان أصحابه ومحققيهم، وأبه، بضم الهمزة، قرية من تونس. وخلفة بكسر المعجمة، وفتحها، ولام ساكنة بعدها فاء. قال السخاوي: كان سليم الصدر، ذكر ذلك جماعة عنه، مع مزيد تقدّم في الفنون، له إكمال الإكمال في شرح مسلم، جمع فيه بين المازري وعياض والقرطبي والنووي مع زيادات مفيدة من كلام ابن عرفة شيخه وغيره. وله شرح المدونة أيضا. ووصفه ابن حجر بالأصولي عالم المغرب بالمعقول. ويذكر أن الإمام ابن عرفة ليم على كثرة الاجتهاد، وإتعابه نفسه في النظر، فقال: كيف أنام وأنا بين أسدين الأبّي بفهمه وعقله، والبرزلي بحفظه ونقله. وقد توفي عام ٨٢٨هـ.

(٣٧) النيسابوري، **صحيح مسلم مع شرحه المسمى إكمال إكمال المعلم**، مج ٢، ص ٣٣٦.

الأحوال، والحكم كذلك[٣٨]. اهـ كلام الإمام الأبي منقولاً، بتصرّف.

فانظر إلى قول الإمام الأبي: «وإنما غاية ما ذكر أنه جعل العام في الأشخاص مطلقاً في الأحوال، والحكم كذلك»[٣٩].

لقد سبق بيان هذه القاعدة الأصولية في القسم الأصولي من البحث عند تحرير تعريف المصلحة المرسلة، والحاصل الذي نستفيده من كلام الإمام الأبي أن الأحاديث الواردة في حق الزوج في تقييد خروج زوجته من منزلها ينظر إليها في ضوء الأحوال المتجددة، وتقدير المصالح والمفاسد المترتبة على إعطائه الحق في منعها من الخروج أو عدم منعها بما يحقق مصلحة الزوجين معاً، بالمعنى المقرر للمصلحة وهي المحافظة على مقصود الشرع.

مع التنويه أن مقتضى كلام الإمام الأبّي أن هذه النظرة للأدلة الواردة في المسألة المراعية للأحوال هي نظرة تتصل بصميم النظر في الدليل، فليس القول بتوسيع سلطة الزوج في المنع أو تقييدها هو من قبيل النظر في المصالح الطارئة على ما تقتضيه الأدلة اقتضاءً أصلياً، وإنما ما تقتضيه الأدلة اقتضاء أصلياً هو تحقيق المصلحة المشتركة للزوجين بما يحقق

---

(٣٨) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤. ونص كلام الإمام الأبي في الشرح المذكور: «قوله: (فسبه) (ع) فيه تأديب من يعترض على السنن بالرأي، وعلى العالم بهواه. وتأديب المعلم من يتكلم بين يديه بما لا ينبغي، وتأديب الرجل ولده الكبير في تغيير المنكر. قلت ـ أي الإمام الأبي ـ: لا شك في تأديبهم، وإنما النظر هل هذا منه، والأظهر أنه ليس منه؛ لأنه قد بين وجه ما ذكر ولا سيما إن كان سمع قول عائشة رضي الله عنها: «لو علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدثن لمنعهن المساجد». وغاية ما ذكر أنه جعل العام في الأشخاص مطلقاً في الأحوال، والحكم كذلك، وإنما سبه لما علم من ورع ابن عمر وشدة تعظيمه حرمات الله ـ عز وجل ـ».

(٣٩) النيسابوري، **صحيح مسلم مع شرحه المسمى إكمال إكمال المعلم**، مج ٢، ص ٣٣٤. والفرق بين العام والمطلق كما تقدّم بيانه في الفصل الثاني من القسم الأصولي، المبحث الثاني، القسم الثالث في الهامش: أن عموم العام شمولي وأن عموم المطلق بدلي. جاء في الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، مج ١، ص ٥١٦ ـ ٥١٧: «اعلم أن العام عمومه شمولي، وعموم المطلق بدلي، وبهذا يتضح الفرق بينهما، فمن أطلق على المطلق اسم العموم، فهو باعتبار أن موارده غير منحصرة، فصح إطلاق اسم العموم عليه من هذه الحيثية. والفرق بين عموم الشمول وعموم البدل أن عموم الشمول كُلّي، يحكم فيه على كل فرد فرد. وعموم البدل كل من حيث إنه لا يمنع تصوّر مفهومه من وقوع الشركة فيه، لكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد، بل على فرد شائع في أفراده، يتناولها على سبيل البدل، ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة».

العشرة بالمعروف بينهما، وبما لا يضر واحداً منهما. والله أعلم.

ثم إن الإمام ابن عاشور ذكر كلاماً مهماً في شرح قوله (ﷺ): «قد أذنَ الله لكنّ أن تخرجن في حوائجكن»[٤٠].

قال: إن هذا النص رخصة في حق أمهات المؤمنين، وعزيمة في حق نساء المؤمنات، فللمرأة أن تخرج لأجل أمور تحتاج إليها، والمراد بالإذن بالحديث مطلق الإباحة. ورد فضيلته قول من قال إن هذا النص ورد في الخروج إلى أماكن قضاء حاجة الإنسان[٤١].

ونص ما قاله الإمام ابن عاشور هو:

«باب خروج النساء لحوائجهن: فيه حديث عائشة رضي الله عنها قالت: خرجت سودة بنت زمعة ليلاً فرآها عمر فعرفها، فقال: إنك والله يا سودة ما تخفين علينا، فرجعت إلى النبي (ﷺ)، فذكرت ذلك له وهو في حجرتي يتعشّى، وإن في يده لعَرقاً[٤٢]، فأنزل الله عليه فرفع عنه وهو يقول: «قد أذن الله لكنّ أن تخرجن لحوائجكن».

الحوائج: جمع حاجة، وأصل معنى الحاجة في اللغة ما يحتاج إليه المرء من عمل أو أشياء، وأطلق بوجه الكناية على البراز، فقالوا: ذهب لقضاء الحاجة، وقالوا: حاجة الإنسان، وذلك تكنياً لاستقباح التصريح بالاسم الصريح.

إلا أنه لا يعرف في الاستعمال أن الحاجة بمعناها الكنائي ترد جمعاً،

---

(٤٠) ابن عاشور، **صحيح البخاري المطبوع مع النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح**، ص ٢٠٣.

(٤١) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح** (تونس: دار سحنون، القاهرة: دار السلام، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤. وجاء في: جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي، **التوشيح على الجامع الصحيح (صحيح البخاري)**، تحقيق علاء الدين إبراهيم الأزهري (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، مج ١، ص ٢٠١: باب خروج النساء إلى البراز ما يفيد أن قوله صلى الله عليه وسلم: «قد أذن لكنّ أن تخرجن في حاجتكن» ورد في الخروج للبراز ونقل قول ابن حجر العسقلاني: إن خروج النساء للبراز لم يستمر، بل اتخذت بعد ذلك الأخلية فامتنعن عن الخروج أصلاً إلا بضرورة».

(٤٢) العَرق: العظم الذي أُخذ عنه أكثر لحمه. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (عرق)، مج ٥، ص ٢٩٠٦.

فلذلك كان قول النبي (ﷺ): «أن تخرجن لحوائجكن» ظاهراً في أن المراد به الإذن للنساء في الخروج لأجل أمور يحتجن إليها بمقدار الحاجة.

وذلك أن أزواج رسول الله (ﷺ) أمرن بقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ (الأحزاب: ٣٣)، وهو أمر خاص بهنّ لا يجب على غيرهن من النساء. وفهم منه عمر رضي الله عنه أنهن يمنعن من الخروج، فلذلك قال لسودة: «والله ما تخفين علينا» تعريضاً بتغيير ذلك عليها... وقصد عمر أن يبلغ ذلك النبي (ﷺ) فلما قال رسول الله: «أن تخرجن لحوائجكن» علمن أنهن مرخص لهنّ في مقدار الحاجة.

وقد حمله البخاري على أن المراد من ضمير النسوة جميع النساء، فلذلك عمّم في الترجمة، فيكون ذلك حكماً عاماً تقرر للنساء غير أمهات المؤمنين على وجه العزيمة، وأبيح لأمهات المؤمنين على وجه الرخصة، فيكون المراد بالإذن في الحديث مطلق الإباحة.

ويحتمل أن المقصود بالضمير خصوص أمهات المؤمنين فيكون رخصة لهن، ويكون الإذن مراداً به الإباحة بعد النهي، فيكون الكلام تخصيصاً للعموم الملزوم لقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ أو بياناً له.

ومن الشارحين من فسر الحوائج بالبراز، وهذا التفسير باطل من جهة اللغة لما علمت من أن الحاجة المكنّى بها عن البراز لم ترد في كلامهم بصيغة الجمع، وباطل من جهة المعنى؛ لأن الخروج للبراز لا يتصور توهم تحريمه، لأنه مضطر إليه إذ لم تكن يومئذٍ في بيوتهم كنف... على أنه ليس في طرق هذا الحديث ما يقتضي أن سودة خرجت للبراز، لأن طريق البراز لا يجلس فيه الناس حتى يرى عمر فيه سودة، ولكن الظاهر أنها خرجت لزيارة أو نحوها، وكان النساء يتوخين الخروج لأمورهن ليلاً استقصاءً للستر، فأراد عمر بقوله لها أن يحرّم عليهن الخروج للحوائج دون الخروج للبراز»[٤٣].

وقد تقرر في الفصل الثاني من القسم الأصولي عند الكلام على معيار الضرورة والحاجة وهي المسألة الثانية من المبحث السادس، وكذا عند

(٤٣) ابن عاشور، **النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح**، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

تناول أقسام التغير المرتبط بالمصلحة المرسلة وهي المسألة السادسة من المبحث السادس: **أن تقدير الحاجة يختلف باختلاف الأشخاص والزمان، ويتدخل في تقديرها أيضاً النظر إلى مآل الفعل، فقد لا يترتب على ترك فعل ما مفسدة آنية بل مستقبلة، فكل ذلك يتدخل في تقدير الحاجة.**

ويعضد هذا الفهم، بل ويوسّع آفاقه، الحديث الصحيح الذي رواه الإمام مسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: «طلقت خالتي فأرادت أن تجدّ[٤٤] نخلها فزجرها رجل أن تخرج، فأتت النبي (ﷺ) فقال: بلى فجدّي نخلك فإنك عسى أن تصدّقي أو تفعلي معروفاً»[٤٥]. والشاهد من هذا الحديث الشريف أن الرسول (ﷺ) ندب المرأة المعتدّة إلى الخروج الذي يثمر معروفاً رغم أن حال العدّة هي حال حدّت فيها الشريعة تحركات المرأة، ومع ذلك فإن هذه الحال الاستثنائية كان الخروج فيها غير ممتنع بل مرغّب فيه مادام سبباً لفعل المعروف.

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن هذا يرفع ما قد يفهم من أن خروج المرأة من بيتها استثناء في حياتها وأن القرار في البيت هو الأصل. وأن الصواب هو أن الأصل في المرأة والرجل معاً أن يفعلا الخير، سواء كانت وسيلة حصول هذا الخير القرار في البيت أو الخروج منه، وفي ضوء هذا المعنى نفهم الآية الكريمة: **﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾** (الأحزاب: ٣٣).

مذهب المالكية في مسألة حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل كما هو مقرر في كتبهم:

المسألة الأولى:

معتمدهم هو أن لها أن تخرج لزيارة والديها وأخيها ويقضى لها

---

(٤٤) أي تقطع ثمر النخل. جاء في: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (جدد)، مج ١، ص ٥٦٣: «وجدّ النخل يجدّه جداً وجِداداً وجَداداً عن اللحياني: صرمه. وأجدّ النخل: آن له أن يجد. والجَداد والجِداد: أوان الصرم... الجداد: صرام النخل، وهو قطع ثمرها».

(٤٥) **صحيح مسلم**، كتاب الطلاق، باب جواز خروج المعتدة البائن والمتوفى عنها زوجها في النهار لحاجتها، ص ٩٣٣.

بذلك[٤٦] إذا كانت مأمونة شابة أو امرأة مسنّة، وهي محمولة على الأمانة حتى يظهر خلافها، وتخرج لذلك كل جمعة مرة[٤٧].

جاء في **البيان والتحصيل**:

«وسئل مالك عن المرأة يغيب عنها زوجها فيمرض أخوها أو أمها أو أختها فتريد أن تأتيهم تعودهم ولم يأذن لها زوجها حين خرج؟ قال: لا بأس أن تأتيهم وإن لم يأذن لها حين خرج.

قال محمد بن رشد: وهذا كما قال لأنه لو كان حاضراً فأراد أن يمنعها من ذلك لم يكن ذلك له، فليس على المرأة واجباً أن تستأذن زوجها إلا فيما له أن يمنعها منه»[٤٨].

المسألة الثانية:

ليس للزوج أن يمنع زوجته من حجّ الفريضة، لكن عليها أن تخرج معه أو مع محرم، فإن امتنعا إلا بأجرة، لزمها أن تدفع أجرة خروج من سيخرج معها إن قدرت عليها، فإن لم تقدر فلها أن تخرج مع رفقة مأمونة[٤٩].

واختلفوا في الرفقة المأمونة، هل هي من النساء فقط أم من الرجال فقط أو مجموعهما وهو الأَولى، والقول الثاني أن الرفقة المأمونة تتكون من رجال ونساء تأمن معهم[٥٠].

---

(٤٦) انظر: محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله، **التاج والإكليل**، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ)، مج ٤، ص ١٨٥.

(٤٧) انظر: محمد عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير وبهامشه الشرح المذكور مع تقريرات لمحمد عليش شيخ السادة المالكية**، د.ط (د.م: دار إحياء الكتب العربية، د. ت)، مج ٢، ص ٥١٢؛ وأحمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير للقطب سيدي أحمد الدردير**، مج ٢، ص ٤٨١.

(٤٨) أبو الوليد بن رشد القرطبي، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، مج ٤، ص ٣١٨؛ ونقل هذه المسألة عن الإمام مالك في: محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله، **التاج والإكليل**، مج ٤، ص ١٨٥.

(٤٩) انظر: عبد الباقي الزرقاني، **شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل وبهامشه حاشية محمد البناني**، د. ط (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٢٣٦.

(٥٠) انظر: أبو الحسن علي بن ناصر الدين بن محمد بن محمد بن خلف بن جبريل المصري المنوفي المالكي الشاذلي، **حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني** =

المسألة الثالثة:

اختلف كلامهم في حق الزوج في منع زوجته من الخروج إلى المسجد فقد نقل في **مواهب الجليل**: أن الزوج ليس له أن يمنع زوجته من الخروج إلى المساجد[٥١]. وذهب القاضي عياض إلى أن خروجها إلى المسجد مباح لا مندوب إليه[٥٢]، قال ابن رشد: ولا يقضى به على الزوج[٥٣]، ومفاد ذلك أن الزوج له أن يمنعها من الخروج إلى المسجد.

قال الإمام الأبّي في شرحه على صحيح مسلم: «قوله: (لا تمنعوا نساءكم المساجد) (ع) ـ أي القاضي عياض ـ هو إباحة لخروجهن وحض على أن لا يمنعن ودليل أن لا يخرجن إلا بإذن الزوج. قلت ـ أي الإمام الأبي ـ : في جعله مباحاً نظر؛ لأنه خروج لشهود الجماعة وشهودها سنة أو فرض كفاية إلا أن يقال: إنما هي سنة أو فرض كفاية للرجال ويبعد، لأن الباجي قال: عدم منعهن من المسجد يحتمل أنه حق لهن يقضى به على الزوج، ويحتمل أنه ندب فلو كان مباحاً لم يقض به. ونص ابن رشد على أنه لا يقضى به»[٥٤].

وذكر الإمام ابن عبد البر في **التمهيد** أن علماء السلف لم يختلفوا في أنه يندب للزوج أن لا يمنعها حسبما يراه من الصلاح والخير في ذلك[٥٥] وأن ذلك ليس بواجبٍ عليه.

= **في مذهب الإمام مالك**، ضبطه وصححه وخرّج آياته محمد عبد الله شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، مج ١، ص ٦٥٠.

(٥١) انظر: الحطاب الرعيني، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، مج ٥، ص ٥٤٨ ـ ٥٤٩.

(٥٢) انظر: النيسابوري، **صحيح مسلم مع شرحه المسمى إكمال إكمال المعلم**، مج ٢، ص ٣٣٣.

(٥٣) انظر: أبو الوليد بن رشد القرطبي، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، مج ١، ص ٤٢١؛ ونقل ذلك عن ابن رشد في: النيسابوري، **صحيح مسلم مع شرحه المسمى إكمال إكمال المعلم**، مج ٢، ص ٣٣٣.

(٥٤) النيسابوري، **صحيح مسلم مع شرحه المسمى إكمال إكمال المعلم**، مج ٢، ص ٣٣٣.

(٥٥) انظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن محمد ابن عبد البر النمري القرطبي، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، حققه وضبطه شهاب الدين أبو عمرو (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، مج ٥، ص ٢١٢.

فتحصّل من كلامهم في المسألة قولان: أحدهما هو أن للزوج منع زوجته من الخروج إلى المسجد، وهو اختيار ابن رشد(٥٦). والثاني: هو أن الزوج ليس له منع زوجته من الخروج إلى المسجد(٥٧).

المسألة الرابعة:

أن للزوج أن يمنع زوجته من الخروج للتجارة، وليس له منعها من مزاولة التجارة في منزلها(٥٨).

تحليل وجهة المالكية في حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل:

الوجهة الأولى:

هي أن حق الزوج على زوجته هو آكدُ الحقوق عليها، وهذا الحق لا يوازيه إلا حق الله عز وجل الواجب، وكما في خروجها لحج الفريضة، وحق الوالدين، وحق الأرحام، وكل حق يحصّل للزوجة مصلحة هي من قبيل الحاجيات، بدليل أن الزوج ليس له أن يمنع زوجته من مزاولة التجارة في منزلها وإن أدى ذلك إلى اختلاطها بالرجال ما دام هذا الاختلاط لا خلوة فيه ولا ريبة جاء في **مواهب الجليل**: «... لذات الزوج أن تدخل على نفسها رجالاً تشهدهم بغير إذن زوجها وزوجها غائب ولا تمتنع من ذلك، لكن لا بد أن يكون معهم محرم منها...»(٥٩). وجاء في **مواهب الجليل** أيضاً: «... إنه من حقها أن تدخل من تشهده على نفسها بما تريد مما يجب عليها أو يستحب لأنها في ذلك كالرجل، ولا يمنعها من شيء من ذلك. والاختيار كما قال إنه لا بد من ذي محرمها يكون معهم إن كان زوجها غائباً، فإن لم يكن فرجال صالحون»(٦٠).

وجاء في **منح الجليل** تقييد جواز الشركة بين النساء والرجال بأن

---

(٥٦) انظر: أبو الوليد بن رشد القرطبي، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، مج ١، ص ٤٢١.

(٥٧) انظر: الحطاب الرعيني، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، مج ٥، ص ٥٤٩.

(٥٨) انظر: المصدر نفسه، مج ٥، ص ٥٤٨.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٥٤٩.

(٦٠) المصدر نفسه.

تكون المرأة متجالة[٦١]، أو شابة وبينها وبين الرجال واسطة مأمونة في التجارة؛ لأن كثرة محادثة الشابة الرجل يخشى منها الفتنة، فإن كان بينهما واسطة فلا بأس. أو كان الرجل والمرأة صالحين مشهورين بالخير والدين والفضل وإلا فلا[٦٢].

فإذا جمعنا بين إباحتهم لمثل هذا الاختلاط الذي لا خلوة فيه ولا ريبة ولا مظنة معتبرة للمفسدة وبين موقفهم من أصل خروج المرأة من المنزل سواء كانت متزوجة أم غير متزوجة وهو المنع من الإكثار من الخروج لما يترتب على الإكثار من الخروج من مفاسد من حيث افتتان الرجال بهنّ، كما قرره الإمام ابن رشد في البيان والتحصيل[٦٣] ـ توصلنا إلى النتيجة التي تقررت في مقدمة الكلام على مذهب المالكية، وهي:

أن حق الزوج عندهم في منع زوجته من الخروج من المنزل هو لأجل أن المفاسد المترتبة على الإكثار من الخروج من المنزل هي مفاسد ظاهرة.

فإذا تقررت حقيقة مغايرة، وهي أن الذي يحمي الرجل والمرأة معاً من الفتنة والفساد هو التربية الصالحة، والتنشئة القويمة، وبناء الشخصية بناءً متوازناً، والالتزام بما شرعه الله عز وجل طريقاً لدرء الفتنة؛ وهو أخلاقيات العفة من غض البصر، وعدم الخضوع بالقول، ونحو ذلك ـ وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك في المسألة الفقهية التالية في الفصل الثاني من القسم الفقهي ـ ، وأن الجلوس في المنزل قد يكون سبباً لمفسدة

---

(٦١) المتجالة: «هي القاعدة العجوز التي لا أرب للرجال فيها ولا يلتذ بالنظر إليها، وقال أحمد زروق في معناها: هي من لم ترزق من الجمال ما يحمل على النظر إليها والتلذذ بها. (نوازل الفاسي، المسألة التاسعة. مخط خاص)». انظر: أبو العباس أحمد القباب الفاسي، **مختصر كتاب النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، دراسة وتحقيق محمد أبو الأجفان (الرياض: مكتبة التوبة، بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٦٢) انظر: محمد عليش، **منح الجليل**، د.ط (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٧هـ)، مج ٦، ص ٢٥١.

(٦٣) انظر: أبو الوليد بن رشد القرطبي، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، مج ١، ص ٤٢١.

تعظم مفسدة الخروج منه في عصر تغيرت فيه أساليب الحياة، وصار التواصل متاحاً داخل المنزل كما هو خارجه، **فإن النتيجة التي سنتوصّل إليها وفقاً لقواعدهم هي: أن الزوج ليس له منع زوجته من خروج يحقق لها مصلحة تستقيم بها حياتها من خروج إلى العمل أو ما سواه ما دامت لا تضرّ باستقرار الزوج جنسياً وأسرياً واجتماعياً.**

والأمر يرجع إلى تقدير الزوجة لمصالحها، وهي لا تهمل مع ذلك مشاورة زوجها وإشراكه في أمرها كما حقها عليه كذلك، وعندها ليس للزوج أن يطلب منها أن تستأذنه فيما لا يجب عليها أن تستأذنه فيه.

أقول: وإناطة ذلك بتقدير الزوجة لمصالحها مع المشاورة المبنية على الود والاحترام، فيه موافقة لما قرره الشارع من احترام إنسانيتها، وعدم اختصاص الرشد، والقدرة على تقدير المصالح بالرجل. والله أعلم.

الوجهة الثانية:

أن الزوج له حقٌّ مؤكدٌ على الزوجة، لكن هذا الحق يرتبط أصالةً بعدم الإضرار بالزوج جنسياً وأسرياً واجتماعياً، وكذلك يرتبط هذا الحق بعدم الإضرار بالزوجة ومصالحها ولو كانت في رتبة أدنى من رتبة الحاجيات، فكأن حق الزوجة في الخروج من منزلها مقيد بأمرين:

أحدهما: أن لا تخرج من منزلها إذا طلبها لفراشه ليلاً، وهو وقت سكنه إليها وسكنها إليه.

والثاني: أن يكون خروجها في غير وقت السكن وأنس أحدهما بالآخر خروجاً غايته تحصيل ما فيه خير أو إقامة سنّة.

وهذه الوجهة الثانية تحتملها الأدلة الواردة في المسألة، ويمكن أن تستنبط من توجيه الإمام الباجي لحديث مسلم: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله»(٦٤).

قال الإمام الباجي: «وفي المبسوط من رواية ابن القاسم عن مالك: لا يمنع النساء الخروج إلى المساجد ويحتمل أن يريد أنه يحكم به لهن

---

(٦٤) النيسابوري، **صحيح مسلم مع شرحه المسمى إكمال إكمال المعلم**، مج ٢، ص ٣٣٣.

على الأزواج، ويحتمل أنه يريد به حض الأزواج على إباحة ذلك لهن لما كان لهم المنع. والله أعلم»[٦٥].

فانظر إلى الاحتمال الأول الذي أورده الإمام الباجي: «يحتمل أن يريد أنه يحكم به لهن على الأزواج»[٦٦].

ولعل هذه الدلالة التي يحتملها الحديث الشريف هي مستند القول بأن الزوج ليس له منع زوجته من الخروج إلى المسجد[٦٧].

وجاء في **التمهيد** في الكلام على حديث: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله»[٦٨]، قال الإمام ابن عبد البر: «وفي معنى هذا الحديث أيضاً الإذن لها في الخروج لكل مباح حسن من زيارة الآباء والأمهات وذوي المحارم من القرابات؛ لأن الخروج لهن إلى المسجد ليس بواجب عليهن، بل قد جاءت الآثار الثابتة تخبر بأن الصلاة لهن في بيوتهن أفضل، فصار الإذن لهن إلى المسجد إباحة، وإذا لم يكن للرجل أن يمنع امرأته المسجد إذا استأذنته في الخروج إليه، كان أوكد أن يجب عليه أن لا يمنعها الخروج لزيارة من في زيارته صلة لرحمها ولا من شيء لها فيه فضل أو إقامة سنّة، وإذا كان ذلك كذلك، فالإذن ألزم لزوجها إذا استأذنته في الخروج إلى بيت الله الحرام للحج»[٦٩].

فانظر إلى الوجهة التي قررها الإمام ابن عبد البر في أن الحديث يحتمل أن الزوج ليس له منع زوجته من كل مباح حسن، فضلاً عما كان أعلى من ذلك منزلة في سلّم القربات.

ثم إن كلام الإمام ابن عبد البر يصبّ في الاستدلال لهذه الوجهة، وإن كان تصريح الإمام ابن عبد البر في موضع آخر من التمهيد ـ على ما

---

(٦٥) أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث الباجي الأندلسي، **المنتقى شرح الموطأ** (مصر: مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ)، مج ١، ص ٣٤٢.

(٦٦) المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٤٢.

(٦٧) انظر: الحطاب الرعيني، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، مج ٥، ص ٥٤٩.

(٦٨) النيسابوري، **صحيح مسلم مع شرحه المسمى إكمال إكمال المعلم**، مج ٢، ص ٣٣٣؛ القرطبي، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، مج ١٠، ص ١٥٣.

(٦٩) القرطبي، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، مج ١٠، ص ١٥٥.

تقدم ذكره ـ بأن الزوج يندب له أن لا يمنع زوجته من الخروج إلى المسجد ولا يجب عليه ذلك، وقال إن علماء السلف لم يختلفوا على ذلك حسبما يراه الزوج من الصلاح والخير في ذلك(٧٠).

ويصب في هذه الوجهة أيضاً كلام الإمام ابن عاشور في **النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح**، قال: «باب إذا باتت المرأة مهاجرة فراش زوجها: فيه قول أبي هريرة عن النبي (ﷺ) قال: «إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه، فأبت أن تجيء، لعنتها الملائكة حتى تصبح»(٧١).

خص ذلك بالليل لقوله في هذا الحديث «حتى تصبح»، وقوله في رواية زرارة: «إذا باتت المرأة مهاجرة فراش زوجها. . .».

ووجه ذلك أنه وقت المضاجعة والأنس بالمرأة عادة، لأن النهار وقت شغلها، فهي محمولة على العذر فيه.

والمراد من الحديث أنها امتنعت لغير عذر ولا مغاضبة منه إياها، فهو الامتناع المشعر بالنشوز عنه، ولذلك كانت عقوبتها لعن الملائكة إيّاها؛ لأن النشوز كبيرة، ولذلك كانت له عقوبة شرعاً، وهي الهجران أو الضرب، لأن النشوز تنشأ عنه مفاسد جمة بين الزوجين. . . فهذا تأويل الحديث، لأن ظاهره مشكل»(٧٢). اهـ باختصارٍ يسير. وقوله: «له عقوبة شرعاً، وهي الهجران أو الضرب» فيه إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً**﴾ (النساء: ٣٤).

فانظر إلى قول الإمام ابن عاشور: «لأن النهار وقت شغلها، فهي محمولة على العذر فيه»(٧٣). وقوله: «فهذا تأويل الحديث، لأن ظاهره

---

(٧٠) انظر: المصدر نفسه، مج ٥، ص ٢١٢. ولا يُحمل نقل الإمام ابن عبد البر عدم اختلاف علماء السلف في مسألة حق الزوج في منع زوجته من الخروج إلى المسجد على الإجماع القطعي الذي لا تحل مخالفته؛ إذ إن الأدلة الواردة في المسألة ظواهر لا نصوص، ومن ثم اختلف العلماء في تأويلها.

(٧١) رواه الإمام البخاري. انظر: ابن عاشور، **النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح**، ص ٢٠٠.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٠

مشكل»[٧٤]. فهو يوازن بين حق الزوج في السكن الجسدي وبين مراعاة حال الزوجة وحاجاتها واستقامة شؤون حياتها، ثم إن تقدير الزمن الذي هو من حق الزوج، يحصل بالاتفاق بين الزوجين، فقد يكون الليل لا النهار وقت شغل الزوجة التي تحمل على العذر فيه، أو وقت شغل الزوج الذي يحمل على العذر فيه، وهنا لا بد من التأكيد على أهمية أن يتفق الزوجان على ما تصلح به حياتهما دون تعنّت من أحدهما.

ولئن كان بعض علماء المالكية جعلوا ذهابها للمسجد مما لا يحق للزوج أن يمنعها منه، فإن حاجتها النفسية والحياتية إلى العمل مثلاً أَولى بالاعتبار، فالذهاب إلى المسجد بالنسبة للمرأة من الفضائل المندوبة في أعظم أحواله، أما العمل الشريف المنتج فهو في أدنى أحواله من فروض الكفايات التي هي أساس لنهوض المجتمع وقوته، وهذا مطلب شرعي[٧٥]، فكيف إذا كان العمل المنتج الشريف هو سبيل المرأة للعيش بكرامة تترتب عليها غالباً استقامة شؤون حياتها ككلّ على ما تم الكلام عنه عند تناول مذهب الحنفية في المسألة. ولا يرد على ذلك أن العمل قد تطرأ عليه عوارض الحياة ومغرياتها مما قد يوقع المرأة في الزلل؛ **لأن العوارض لا تؤثر على أصل الإباحة للحاجة العامة** كما تقدّم التأصيل لذلك في الفصل الثاني من القسم الأصولي عند الكلام على مسألة تأصيل إباحة بعض الممنوعات الجزئية مراعاة لأصل كليّ.

ولئن كانت الوجهة الأولى فيها اعتبار للعرف واختلاف الزمان، فهذه الوجهة هي أَولى باعتبار ذلك.

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ هو أن مصالح الزوجة في الخروج في عصرنا قد يفهم أن لا تقتصر على ما يتعلق بالعمل الذي قد يعينها على فعل المعروف، أو على حضور الصلوات في المساجد أو مجالس العلم، بل قد يشمل ذلك الخروج للترفيه المباح بما يعود عليها بالانشراح النفسي

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٧٥) جاء في: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ١، ص ١٢٦: إنه يدخل في فرض الكفاية كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب والحساب والنحو واللغة وأصول الصناعات.

ويجعلها أكثر قدرة على أداء واجباتها تجاه ربها ونفسها وزوجها ومجتمعها، وقد تم التنويه، في الفصل الثاني من القسم الأصولي عند الكلام على معيار الضرورة والحاجة وهي المسألة الثانية من المبحث السادس، إلى أن ما كان في رتبة التحسينيات قد ينتهض ليكون في رتبة الحاجيات من حيث الحاجة إلى حصوله في الجملة.

المطلب الثالث: مذهب الشافعية في حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل

الكلام على مذهب الشافعية في هذه المسألة ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: تقرير ما ورد في كتب المذهب من أحكام:

يقرر الشافعية أن من مقتضى عقد الزوجية هو تمكين الزوج من الاستمتاع في جميع الوقت إلا ما كان واجباً على الزوجة قبل النكاح، فلا حق للزوج في زمانه(٧٦)، ويستثنى من حق الزوج في وقت زوجته أمران:

أحدهما: الواجبات الشرعية، كأوقات الصلوات المفروضة، ووقت الصيام المفروض(٧٧).

الثاني: الواجبات التي تجب على الزوجة تجاه آخرين، كما لو التزمت بعقد عمل سابق على عقد النكاح، فوقت العمل ليس حقاً للزوج، وليس للزوج منعها من عمل التزمت به قبل النكاح(٧٨).

واختلفوا: هل تسقط نفقتها إذا كانت تعمل أم لا، تسقط نفقتها على وجهين:

---

(٧٦) انظر: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي وبذيل صحائفه النظم المستعذب في شرح غريب المهذب لمحمد بن أحمد بن محمد بن بطال الركبي اليمني**، ضبطه وصححه ووضع حواشيه زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، مج ٢، ص ١٦٠.

(٧٧) انظر: كمال الدين أبو البقاء محمد بن موسى بن عيسى الدميري، **النجم الوهاج في شرح المنهاج** (بيروت: دار المنهاج، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، مج ٨، ص ٢٦٠.

(٧٨) انظر: أبو يحى زكريا الأنصاري الشافعي، **أسنى المطالب شرح روض الطالب ومعه حاشية أبي العباس بن أحمد الرملي الكبير**، ضبط نصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، مج ٣، ص ٤٣٦.

أحدهما: أن نفقتها تسقط وبه قال الإمام الماوردي، واقتصر عليه الإمام النووي في **روضة الطالبين**(٧٩).

والثاني: لا تسقط نفقتها وصرّح به الإمام الشيرازي في **المهذب**.

فإن انتهى عقد عملها، صار وقت العمل من حق الزوج(٨٠).

وقد نصّوا على أن للزوج أن يمنعها من عمل داخل المنزل إذا كان هذا العمل سيحول بينه وبين الاستمتاع بها، من حيث كونه سيستحي أن يأخذها من بين من تعمل معهن ليقضي وطرَه(٨١).

وبناءً على ما تقدّم، فإن حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل هو حق يكاد يكون مطلقاً إلا لعذر، وقد نصوا على الأعذار المعتبرة عندهم، وهي أعذار في منزلة الضرورة أو الحاجة التي تقترب منها، وهي ستة أعذار:

أحدها: خروجها لأداء فريضة الحج، فليس له منعها من هذا الخروج في مقابل الأصح(٨٢). والأصح أن للزوج منع زوجته من الخروج لحج

---

(٧٩) انظر: النووي، **روضة الطالبين**، مج ٩، ص ٦٢.

(٨٠) انظر: أبو يحى زكريا الأنصاري الشافعي، **أسنى المطالب شرح روض الطالب**، مج ٣، ص ٤٣٦. قال: «فَصْلٌ لو نَكَحَ مُسْتَأْجِرَةَ الْعَيْنِ سَقَطَتْ أَيْ لم تَجِبْ نَفَقَتُهَا وَلَيْسَ له مَنْعُهَا من الْعَمَلِ كما مَرَّ في بَابِ الْإِجَارَةِ وفي الْحَاوِي لِلْمَاوَرْدِيِّ وَالْبَحْرِ لِلرُّويَانِيِّ له الْخِيَارُ في فَسْخِ النِّكَاحِ إنْ جَهِلَ الْحَالَ لِفَوَاتِ التَّمَتُّعِ عليه نَهَارًا مع عُذْرِهِ وَإِنْ رضي الْمُسْتَأْجِرُ بِتَمْكِينِهِ منها فيه، لِأَنَّهُ تَبَرُّعٌ عليه وَوَعْدٌ لَا يَلْزَمُ وَقَضِيَّةُ كَلَامِ الْجُمْهُورِ عَدَمُ ثُبُوتِ الْخِيَارِ، وَبِهِ صَرَّحَ صَاحِبُ الذَّخَائِرِ وَغَيْرُهُ. وقال الْأَذْرَعِيُّ إنَّ ثُبُوتَهُ غَرِيبٌ ولم أَرَهُ لِغَيْرِ الْمَاوَرْدِيِّ وَسُقُوطُ نَفَقَتِهَا بِذَلِك نَقَلَهُ الْأَصْلُ عن الْمُتَوَلِّي وَأَقَرَّهُ وَاسْتُشْكِلَ بِعَدَمِ سُقُوطِهَا بِنَذْرِهَا الصَّوْمَ أو الِاعْتِكَافَ الْمُعَيَّنَ قبل النِّكَاحِ قال الْأَذْرَعِيُّ وَغَيْرُهُ على أَنَّ صَاحِبَ الْمُهَذَّبِ مُصَرِّحٌ بِعَدَمِ سُقُوطِهَا في مَسْأَلَتِنَا وَجَعَلَهَا أَصْلاً لِمَسْأَلَةِ الِاعْتِكَافِ».

(٨١) انظر: عبد الحميد الشرواني، وأحمد بن قاسم العبادي، **حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، والتحفة لابن حجر الهيتمي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، مج ١٠، ص ٥٩٨؛ وانظر أيضاً: أبو بكر المشهور بالسيد البكري ابن السيد محمد شطا الدمياطي، **حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين**، مج ٤، ص ٩٥.

(٨٢) انظر: شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، اعتنى به محمد خليل عيتاني، ط ٣ (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، مج ١، ص ٦٨٢.

الفريضة(٨٣). قالوا: لأن حق الزوج على الفور والحج على التراخي فقدّم ما كان على الفور(٨٤).

الثاني: خروجها لتعلّم علمٍ دينيّ هو فرضُ عينٍ عليها، ولم يغنها زوجها أو محرمها عن الخروج، قالوا: إنها لو أرادت الحضور لمجلس علم لتستفيد أحكاماً تنتفع بها من غير احتياج لها حالاً، أو الحضور لسماع الوعظ فلا يكون عذراً.

الثالث: خروجها إلى القاضي لتطلب حقاً لها.

الرابع: خروجها إذا خافت على نفسها أو مالها من فاسق أو سارق.

الخامس: خروجها إذا هددها الزوج بأن يضربها ضرباً لا حق له فيه.

السادس: أن يرغمها ظالمٌ على الخروج من المنزل(٨٥).

أما زيارة الزوجة لوالديها أو محارمها فضلاً عن غيرهم، فلا بد فيه من إذن الزوج أو اعتبار العرف الدال على رضا أمثاله إلا إذا علمت أنه لا يأذن لها بالخروج فلا تخرج(٨٦).

وقالوا إن الزوج يستحب له أن لا يمنع زوجته من الخروج لعيادة

---

(٨٣) انظر: المصدر نفسه، مج ١، ص ٦٨٢.

(٨٤) انظر: أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، **المجموع شرح المهذب للشيرازي**، حققه وعلق عليه وأكمله بعد نقصانه محمد نجيب المطيعي، د. ط (د.م: دار إحياء التراث العربي، طبعة جديدة مصححة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، مج ٨، ص ٣٢٨.

(٨٥) تنظر هذه الأعذار في: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الرملي المنوفي المصري الأنصاري، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ومعه حاشية أبي الضياء نور الدين علي بن علي الشبراملسي القاهري وحاشية أحمد عبد الرزاق بن محمد بن أحمد المعروف بالمغربي الرشيدي**، د.ط (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، مج ٧، ص ٢٠٦؛ وأبو الضياء نور الدين علي بن علي الشبراملسي القاهري، **حاشية الشبراملسي المطبوعة مع نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج وحاشية أحمد عبد الرزاق بن محمد بن أحمد المعروف بالمغربي الرشيدي**، د.ط (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، مج ٧، ص ٢٠٦.

(٨٦) انظر: سليمان بن عمر بن منصور العجيلي المصري الشافعي المعروف بالجمل، **حاشية الجمل على شرح المنهج وهو منهج الطلاب لشيخ الإسلام زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري وهو مختصر منهاج الطالبين للإمام محيي الدين يحيى ابن شرف النووي**، علّق عليه وخرّج آياته وأحاديثه عبد الرازق غالب المهدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، مج ٧، ص ٣١٦ - ٣١٨.

أبويها إذا مَرِضَا؛ لأن ذلك ربما أدى إلى العداوة بينهما[٨٧].

والقسم الثاني: قراءة تأصيلية في مذهب الإمام الشافعي في المسألة:

يبدو مذهب الشافعية أكثر المذاهب توسيعاً لسلطة الزوج، سوى الاستثناءات الضيقة التي نصّوا عليها، ولم يتضمن هذا المذهب ـ فيما بحثت ـ ولو أقوالاً أو اجتهاداتٍ تقابل المعتمد في المذهب وتضيق من سلطة الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل، إلا أني وجدت كلاماً لإمام الحرمين في البرهان يُفهَم منه ملمح مهم يلقي الضوء على قراءة تأصيلية لمذهب الشافعية تؤكد على رعاية هذا المذهب للبُعد المقاصدي.

ناقش إمام الحرمين في البرهان ما سماه «مغمضات من قضايا الأصول»، كقول الشافعية إن المعاشرة الجسدية هي حق للزوج ولا حق للزوجة فيها إلا على سبيل الندب، ثم ذكر أن هذه الأحكام جاءت للمعظمين للشريعة، الملتزمين بأحكامها. ونصّ ما قاله إمام الحرمين هو: «... فقالوا: الأصول إذا تمهدت على قواعدها، واسترسلت على حكم العرف المطرد فيها، فلا التفات إلى ما يشذ ويندر، وضربوا لذلك أمثلة مبنية على مغمضات من قضايا الأصول.

منها: أن النكاح شرع لتحصين الزوجين من فاحشة الزنا وغيره من المقاصد، والحرة محتاجة إلى التحصين بالمستمتع الحلال كالرجل، ثم حقّ عليها أن تجيب زوجها مهما رام منها استمتاعاً، ولا يجب على الرجل إجابتها، وغرض الشارع في تحصينهما على قضية واحدة، ولكن لما خص الرجل بالتزام المؤن والمهر والقيام عليها، اختص بالاستحقاق، ومنه الاستيلاء والملك، فاكتفى الشارع في جانبها باقتضاء جبلة الرجل الإقدام على الاستمتاع. والأمر مبنيّ على أحوال الملتزمين الشريعة والمعظمين لها»[٨٨].

يبين لنا إمام الحرمين الجويني في النص السابق أن الغريزة هي التي ستدفع الرجل لتحصين زوجته، فلا يحتاج ذلك إلى تشريع يوجب عليه

---

(٨٧) انظر: **البيان**، مج ٩، ص ٥٠١.

(٨٨) الجويني، **البرهان**، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٧٥.

ذلك، ويقول أيضاً إن القول بأن الزوجة لا حق لها بمطالبة زوجها بالمعاشرة الجسدية مبنيّ على أحوال الملتزمين بالشريعة والمعظمين لها، وهؤلاء ـ كما يقتضي كلامه ـ لن يضروا زوجاتهم، ويمنعوهن حقوقهن المندوبة.

ويبدو كلام إمام الحرمين للوهلة الأولى عجيباً جداً؛ لأن المتبادر أن الأحكام الفقهية جاءت كقوانين تصلح بها حياة الناس جميعاً، تعين صالحهم على مزيد من الصلاح، وتستوعب من كان دون ذلك، وتضبط جموح النفوس بلجام الأحكام التي ترسي العدل والإنصاف، وقد كنت أتعجب لكلام إمام الحرمين ولا أقبله، ثم إني وجدت بعدَ تأملٍ أن كلام إمام الحرمين هو أقرب لواقع يتسم بالتغير، فحيث تزعزت الأوضاع الاجتماعية، وعمّ تراجع الأخلاقيات النبيلة بين الناس، كان فتح مجال النظر والاجتهاد المستضيء بنور النصوص والمقاصد الشرعية لتقرير أحكام تلائم واقع الناس بحسب ما يستجد في حياتهم، وما يطرأ على أخلاقهم وأحوالهم، وأجد أن كلام إمام الحرمين يفتح باب فقه الرخصة بمعناها الأصولي، لتتقرر أحكام جديدة في ضوء الوقائع الجديدة، ليؤول مذهب الشافعية في المسألة إلى مذهب الحنفية، ويصبح فساد الزمان سبباً لتغير الأحكام، وتقييد سلطة الزوج في منع خروج زوجته من المنزل على ما تم الكلام عنه عند تناول مذهب الحنفية. والله أعلم.

وقد قيّد النص القرآني سلطة الزوج بعدم الإضرار، قال تعالى: ﴿**وَلا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ**﴾ (الطلاق: ٦)، وتقدير الضرر يختلف باختلاف الأزمان والبيئات والأحوال، ولعلّ تفعيل الاستفادة من العلوم الاجتماعية لخدمة المقاصد الشرعية هو الذي يصلح به عصرنا، وتتحقق به العدالة التي بها جاءت الشريعة. والله أعلم.

المطلب الرابع: مذهب الحنابلة في حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل

العبارة التي تختصر وجهة الحنابلة في تقرير علاقة الزوج بزوجته، لا سيما حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل، هي قول الإمام ابن قدامة في **المغني**: «عقد النكاح يقتضي تملك الزوج الاستمتاع في

كل الزمان، من كل الجهات، سوى أوقات الصلوات»[٨٩].

نعم، هكذا ينظر الحنابلة إلى حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل، هو عندهم حق يمثل مظهراً من مظاهر حق الزوج في تملّك وقت زوجته سوى الوقت التي تؤدي فيه ما كان واجباً عليها بأصل الشرع من صلاة مفروضة أو عمرة واجبة أو حج واجب[٩٠].

ويرى الحنابلة في معتمدهم أن للزوج حق منع زوجته من زيارة والديها أو من سواهم من ذوي الأرحام؛ لأن حق الزوج مقدّم عندهم على حق ذوي الأرحام، أما بر والديها فيمكن حصوله بالكلام معهما، وزيارتهما لها، ولا يملك منعهما من ذلك. قالوا: لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

واستثنوا من حقهما في زيارة ابنتهما ما لو ظنّ الزوج حصول ضرر يعرف بقرائن الحال بسبب زيارتهما، فللزوج حينها أن يمنع والدي زوجته من زيارتها دفعاً للضرر[٩١].

وقد نصوا على أنها لا تلزمها طاعة أبويها في زيارة ونحوها؛ لأن طاعة زوجها أحق لوجوبها عليها، ويستدلون على ذلك بما روي عن رسول الله (ﷺ): «أن رجلاً سافر ومنع زوجته من الخروج، فمرض أبوها فاستأذنت رسول الله (ﷺ) في حضور جنازته، فقال لها: اتقي الله ولا تخالفي زوجك. فأوحى الله إلى النبي (ﷺ) إني قد غفرتُ لها بطاعة زوجها». وهذا الحديث الذي استدلوا به فيه راوٍ ضعيف، هو عصمة بن المتوكل، كما نص على ذلك الإمام ابن حجر الهيثمي[٩٢].

---

(٨٩) ابن قدامة، **المغني**، مج ١١، ص ٤٢٨.

(٩٠) انظر: منصور بن يونس إدريس البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، راجعه وعلق عليه هلال مصيلحي مصطفى هلال، د.ط (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، مج ٥، ص ٤٧٤.

(٩١) انظر: المصدر نفسه، مج ٥، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

(٩٢) جاء في: الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، مج ٤، ص ٣١٣: «عن أنس بن مالك عن النبي (ﷺ) أن رجلاً خرج وأمر امرأته أن لا تخرج من بيتها، وكان أبوها في أسفل الدار، وكانت في أعلاه، فمرض أبوها فأرسلت إلى النبي (ﷺ) فذكرت ذلك له. فقال: أطيعي زوجك، فمات أبوها فأرسل إليها النبي (ﷺ): إن الله قد غفر لأبيها بطاعتها لزوجها. رواه الطبراني في الأوسط وفيه عصمة بن المتوكل وهو ضعيف».

والذي يظهر لي أن هذا الحديث تعضد عندهم قبوله بما فهموه من دلالة النصوص الصحيحة الواردة في تأكيد حق الزوج، فَهُمْ فهموا أنها تفيد أن وقت الزوجة مستغرقاً بالكامل لحقه سوى ما كان حقاً واجباً خالصاً لله عز وجل، فكأن هذه النصوص خصصت عموم النصوص الواردة في طاعة الوالدين وبرهما، فيحصل البر من الزوجة في أضيق الحدود وبما لا يعارض حق الزوج في تملك وقت زوجته إلا من حق الله الخالص إذا كان واجباً. ولذلك، فإننا إذا ما نظرنا إلى المسألة التي نحن بصددها من وجهتهم في النظر في الأدلة ـ وستأتي مناقشتها في المبحث الثالث من هذا الفصل ـ ، فإننا لا نتعجب إذا وجدنا أن الإمام ابن قدامة يميل إلى القول بأنه ليس للزوج منع زوجته من الخروج إلى المسجد، لأن ظاهر الحديث يقتضي ذلك[٩٣]. نعم، لا نتعجب لقوله هذا مع تقريره أن له منعها من زيارة والديها، ذلك أن النصوص الواردة في حق الوالدين نصوص عامة يمكن التوفيق بينها وبين النصوص الواردة في طاعة الزوج بأن يعطى لبرها بوالديها مساحة لا تضر بتملك الزوج لوقت زوجته كما تقدم الكلام عليه آنفاً، لكن النص الوارد بنهي الأزواج عن منع زوجاتهم من الخروج إلى المساجد هو نصٌّ ورد في خصوص حق الزوج في المنع، فيقوى على تخصيص حقه في تملك وقت زوجته. هذا مع كون المذهب فيه قول بأن الزوج له الحق في منع زوجته من الخروج إلى المسجد، وإنما يستحب له أن لا يمنعها[٩٤].

نعم، هم يحثون الزوج ندباً على أن لا يحول بين الزوجة وبين والديها وذوي رحمها إذا احتاجوا إليها لتمريضهم أو زيارتهم حال المرض، كما يحثون الزوج على وجه الاستحباب على أن لا يحول بين زوجته وبين شهود جنازة أحد محارمها، لكنهم لا يوجبون ذلك على الزوج، ولا يجدون في المفاسد التي قد تترتب على منعها من ذلك ما يرقى إلى حد إيجاب ذلك على الزوج. جاء في **كشاف القناع**: «(... فإن مرض بعض محارمها) كأبويها وإخوتها (أو مات) بعض

(٩٣) انظر: ابن قدامة، **المغني**، مج ١٠، ص ٢٢٤.

(٩٤) انظر: المصدر نفسه، مج ١٠، ص ٢٢٤.

محارمها (لا غيره)؛ أي المحرم (من أقاربها) كأولاد عمها وعمتها، وأولاد خالها وخالتها، (استحب له) ـ أي الزوج ـ (أن يأذن لها في الخروج إليه) أي إلى تمريضه أو عيادته أو شهود جنازته، لما في ذلك من صلة الرحم، وفي منعها من ذلك قطيعة رحم، وربما حملها عدم إذنه على مخالفته»[٩٥].

ما سبق يمثل مذهب الحنابلة في معتمدهم، وقد نقل عن ابن عقيل من علمائهم أنه يوجب على الزوج أن يسمح لزوجته بعيادة من مرض من محارمها[٩٦]، كما نقل في **الإنصاف** قولاً يقابل المعتمد عندهم وهو أن للزوجة حق زيارة والديها ككلامهما. ونقله بصيغة التضعيف، قال في **الإنصاف**: «دَلَّ كَلَامُ الْمُصَنِّفِ بِطَرِيقِ التَّنْبِيهِ على أنها لَا تَزُورُ أَبَوَيْهَا وهو الْمَذْهَبُ وَقَدَّمَهُ في الرِّعَايَةِ الْكُبْرَى وَالْفُرُوعِ وَقِيلَ لها زِيَارَتُهُمَا كَكَلَامِهِمَا»[٩٧].

المبحث الثاني
الأدلة النقلية الواردة في المسألة

أبرز دليل من القرآن الكريم استدل به في هذه المسألة هو قول الله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ (النساء: ٣٤)، وقد اتفق العلماء على أن الإنفاق هو مسؤولية الرجل، لكن اختلفوا في ما يقتضيه هذا الإنفاق من حقوق للزوج، ومجال الاختلاف يستنبط من كلامهم وتوجيهاتهم للأدلة في العلاقة بين الزوجين.

أما السنة الشريفة فاستدل بالأحاديث التي تؤكد حق الزوج في منع زوجته من الخروج من المنزل:

---

(٩٥) البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، مج ٥، ص ١٩٧. والأقواس ليست من زيادتي.

(٩٦) انظر: علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، **الإنصاف**، تحقيق محمد حامد الفقي، د.ط (بيروت: دار إحياء التراث، د. ت)، مج ٨، ص ٣٦١.

(٩٧) المصدر نفسه، مج ٨، ص ٣٦١.

الحديث الأول:

الحديث الذي رواه الإمام ابن عبد البر في **التمهيد** بسنده عن ابن عمر قال: أتت امرأة النبي (ﷺ) فقالت: يا نبي الله، ما حق الزوج على زوجته؟ قال: «لا تصوم إلا بإذنه إلا الفريضة، فإن فعلت أثمت ولم يقبل منها». قالت: يا رسول الله ماحق الزوج على زوجته؟ قال: «لا تَصَدَّق بشيء من بيته إلا بإذن»، قال: «فإن فعلت كان له الأجر وعليها الوزر» قالت: يا رسول الله: ما حق الزوج على زوجته؟ قال: «لا تخرج من بيتها إلا بإذنه، فإن فعلت لعنتها ملائكة الله، وملائكة الرحمة، وملائكة الغضب، حتى تتوب أو تراجع». قلت: يا رسول الله وإن كان لها ظالماً؟ قال: «وإن كان لها ظالماً»، قالت: والذي بعثك بالحق، لا يملك علي أمري أحد بعدها أبداً ما بقيت»[٩٨].

وهذا الحديث في سنده راوٍ اسمُه ليث قال الإمام الذهبي إن حديث ليث لا يستدل به في الواجبات[٩٩].

وذكر هذا الحديث الإمام ابن عبد البر في التمهيد،[١٠٠] وأورده الإمام العمراني من الشافعية في كتابه البيان في معرض الاستدلال على حق الزوج في منع زوجته من الخروج ولم يعلّق عليه[١٠١]، رغم أن

---

(٩٨) رواه الإمام ابن عبد البر بسنده في: القرطبي، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، مج ١، ص ١٤٢. ورواه الإمام ابن أبي شيبة في: ابن أبي شيبة، **مصنف ابن أبي شيبة**، كتاب النكاح، مج ٩، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢، قال: «حدثنا عبد الرحيم بن سليمان، عن ليث، عن عبد الملك، عن عطاء، عن ابن عمر، قال:...، وذكر الحديث.

(٩٩) انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، مج ٢، ص ٢٢٤، ٢٢٥. قال الإمام الذهبي في المرجع المذكور: «**ومن مناكيره**... أبو بكر بن أبي شيبة: حدثنا عبد الرحيم بن سليمان، عن ليث، عن عبد الملك، عن عطاء، عن ابن عمر: (وذكر الحديث) الحديث رواه جرير، عن ليث، عن عطاء نفسه، عن ابن عمر. قلت: بعض الأئمة يحسّن لليث، ولا يبلغ حديثه مرتبة الحسن، بل عداده في مرتبة الضعيف المقارب. فيُروى في الشواهد والاعتبار، وفي الرغائب والفضائل، أما في الواجبات فلا». انتهى كلام الإمام الذهبي. والحديث رواه الإمام ابن أبي شيبة في: ابن أبي شيبة، **مصنف ابن أبي شيبة**، كتاب النكاح، مج ٩، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(١٠٠) انظر: القرطبي، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، مج ١، ص ١٤٢.

(١٠١) أبو الحسين يحى بن أبي الخير سالم العمراني الشافعي اليمني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي شرح كتاب «المهذّب» كاملاً**، اعتنى به قاسم محمد النوري (جدة: دار المنهاج، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، مج ٩، ص ٥٠٠.

الحديث فيه عبارة لم يأخذ بها الشافعية رغم أنهم ـ وفقاً لظاهر مذهبهم ـ أكثر من وسّع سلطة الزوج في تقييد خروج زوجته، والعبارة هي: ما روي عنه (ﷺ) أنه ليس للزوجة الخروج من بيت زوجها وإن كان لها ظالماً، مع كون المقرر عند الشافعية كما تقدّم أن الزوج لو هدد زوجته بضرب لا حق له فيه، فلها أن تخرج بلا إذنه، فهل حمل الإمام العمراني الظلم هنا على ما دون الضرب؟ وهل الضرب وحده هو ما تحصل به النكاية بالمرأة ليخصص الشافعية الظلم في الحديث بما سوى الضرب. أما المالكية فهم لا يرون أن للزوج حق في منع زوجته من الخروج لزيارة أبويها بتفصيل تقدّم بيانه، فهم إذن خصصوا الظلم الوارد في الحديث بما سوى الظلم المتعلق بمنعها من زيارة والديها، وهذا التخصيص عند الفريقين اللذين يمثلان طرفي المسألة، يجعل الباحث يقف أمام نص ظني يتعارض ظاهره مع ما أرسته الشريعة من قطعيات الأمر بالعدل، والنهي عن الظلم، إلا أن يحمل الظلم في الحديث على الشدة في المعاملة التي لا تخلّ بالعدل وهو محمل بعيد لمخالفته لظاهر لفظ الحديث. والله أعلم.

ثم إني وجدت أن الإمام المناوي الشافعي في فيض القدير يحمل جملة: «وإن كان لها ظالماً» على المبالغة في الزجر تأكيداً على تعظيم حق الزوج، قال: «وهذا كأنه لمزيد الزجر والتهويل عليها، فلو ظلمها حقاً من حقوقها ولم يمكن التوصل إليه إلا بالحاكم فلها الخروج بغير إذنه أو كان بجوار البيت نحو سُرّاق أو فساق يريدون الفجور بها فمنعها من الخروج منه فلها الخروج»(١٠٢).

لكن الإمام ابن حزم في **المُحلّى** يقول: «ليث ضعيف وحاش لله أن يبيح رسول الله (ﷺ) الظلم وهي زيادة موضوعة ليست لليث بلا شك»(١٠٣).

إذن: الجملة محل الإشكال في الحديث وهي: «وإن كان لها ظالماً»، هي بين التأويل، والرد. أما ما قاله الشيخ محمد عوّامة تعليقاً

---

(١٠٢) عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير** (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ)، مج ٣، ص ٣٩١.

(١٠٣) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، **المحلّى**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت)، مج ١٠، ص ٣٣٢ (٢٠١٦).

على كلام الإمام ابن حزم من أنه بشيء من التأمل يظهر أنه لا إباحة في الحديث ـ لو صحّ ـ لشيء من الظلم، غاية ما فيه أن رسول الله (ﷺ) لم يسمح للزوجة بعصيان زوجها حتى لو كان ظالماً لها، وهذا مثال على تسرّع ابن حزم[١٠٤]. اهـ كلام الشيخ محمد عوّامة. فالجواب على ما قاله فضيلته، هو أن رد الظلم حق شرعي، وتشريع الاستسلام للظلم هو في جوهره تشريع للظلم، وتمكين للظالم من التمادي في غيّه، فليس في كلام الإمام ابن حزم هنا تسرّع بل فقه وتأكيد على أن قطعيات الشريعة هي المحكمات التي يرد بها كل ما يخالفها. والله أعلم.

الحديث الثاني:

عن أنس بن مالك عن النبي (ﷺ) أن رجلاً خرج وأمر امرأته أن لا تخرج من بيتها، وكان أبوها في أسفل الدار، وكانت في أعلاه، فمرض أبوها فأرسلت إلى النبي (ﷺ) فذكرت ذلك له، فقال: أطيعي زوجك، فمات أبوها فأرسل إليها النبي (ﷺ): إن الله قد غفر لأبيها بطاعتها لزوجها[١٠٥].

وهذا الحديث فيه راوٍ[١٠٦] ضعيف، ومع ذلك استدلّ به الشافعية والحنابلة على أن للزوج منع زوجته من زيارة والديها، أما الحنفية والمالكية فلم يأخذوا به.

من الأدلة التي تفيد تقييد سلطة الزوج في منع زوجته من الخروج من المنزل:

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿**وَلا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ**﴾ (الطلاق: ٦). وجه الدلالة: هو أن الله تعالى نهى الزوج أن يضرّ زوجته، وأن يضيّق عليها، فدلّ ذلك على أن سلطة الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل مقيّدة بعدم الإضرار بالزوجة.

---

(١٠٤) انظر: تحقيق الشيخ محمد عوامة لمصنف الإمام ابن أبي شيبة، كتاب النكاح، مج ٩، ص ٣٢١.

(١٠٥) الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، مج ٤، ص ٣١٣.

(١٠٦) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٣١٣.

الدليل الثاني:

قوله (ﷺ): «قد أذنَ الله لكنّ أن تخرجن لحوائجكن»[١٠٧]. والإذن هنا يفيد الإباحة[١٠٨]، فحق الزوج مقيّد بما لا يحرم الزوجة من حقها في أن تعيش حياتها بلا حرج. والحرج حاصل إذا ما حرمت من أن تخرج لأجل تلبية احتياجاتها الحياتية.

الدليل الثالث:

قوله (ﷺ): «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله»[١٠٩].

وهذا الحديث استدلّ به من قال بتقييد سلطة الزوج في منع زوجته من الخروج من المنزل، ووجه الدلالة: أن حق الزوج في منع زوجته من الخروج من المنزل ليس حقاً مطلقاً، فليس له أن يمنع زوجته من الخروج إلى المسجد وآكد من ذلك أنه ليس للزوج أن يمنع زوجته من الخروج لزيارة أرحامها وكل ما فيه فضل أو إقامة سنة[١١٠].

كما استدلّ بهذا من قال بأن للزوج حق في تقييد خروج زوجته، ووجه الدلالة بالنسبة للاستدلال الثاني كما ورد في طرح التثريب: «قال ابن دقيق العيد: قيل إن فيه دليلاً على أن للزوج منع امرأته من الخروج إلا بإذنه، قال هذا إن أخذ من تخصيص النهي بالخروج إلى المساجد فإن ذلك يقتضي بطريق المفهوم جواز المنع في غير المساجد، فقد يعترض عليه بأن هذا تخصيص للحكم باللقب ومفهوم اللقب[١١١] ضعيف

---

(١٠٧) ابن عاشور، **صحيح البخاري المطبوع مع النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح**، ص ٢٠٣.

(١٠٨) انظر: بن عاشور، **النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح**، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(١٠٩) النيسابوري، **صحيح مسلم مع شرحه المسمى إكمال إكمال المعلم**، مج ٢، ص ٣٣٣؛ والقرطبي، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، مج ١٠، ص ١٥٣. ورواه البخاري بلفظ: «إذا استأذنكم نساؤكم بالليل إلى المسجد فأذنوا لهن». العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، كتاب الأذان، باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس، مج ٢، ص ٦٢٠.

(١١٠) انظر: القرطبي، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، مج ١٠، ص ١٥٥.

(١١١) مفهوم اللقب: هو تعليق الحكم على اللقب، وهو الاسم الذي عُبّر به عن الذات علماً كان أو اسم جنس أو اسم جمع. وجمهور الأصوليين على عدم الاحتجاج به؛ لأن ذكر اللقب إنما =

عند أهل الأصول. قال: ويمكن أن يقال في هذا: إن منع الرجال للنساء من الخروج مشهور معلوم، وإنما علق الحكم بالمساجد لبيان محل الجواز على المنع المستمر المعلوم فبقى ما عداه على المنع المعلوم، وعلى هذا فلا يكون منع الرجل خروج امرأته لغير المسجد مأخوذاً من تقييد الحكم بالمسجد»[١١٢].

الدليل الرابع:

قوله (ﷺ): «لا يدخل الجنة قاطع»[١١٣]؛ أي قاطع رحم.

وهذا الدليل استدلّ به الإمام ابن الهمام في فتح القدير على أنه ليس للزوج أن يمنع زوجته من الكلام مع والديها[١١٤]، ويصلح للاستدلال لمعتمد الحنفية من أن للزوجة زيارة والديها بالتفصيل الذي تم تناوله، ويصلح للاستدلال لمذهب المالكية أيضاً في حق الزوجة في زيارة والديها.

المبحث الثالث
حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل بين رؤيتين

السائد اجتماعياً هو أن حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل هو مظهر قوامة الزوج على بيته، والقوامة ترتبط بكون الزوج عليه مسؤولية الإنفاق على الأسرة، فحيث إن الزوج هو المنفق، فإن الزوجة يجب عليها طاعته، ويصير وقتها ملكاً له، تفرّغ نفسها لمصالح الزوج، وليس لها أن تخرج من المنزل بغير إذنه. وهذا الفهم له سنده من تأويلات

= يكون لتعيين من يسند إليه الحكم ولا يستفاد منه شيء من وراء ذلك إلا بقرينة. انظر: القرافي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، ص ٤٨؛ أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي، **غاية الوصول شرح لب الأصول**، ص ٦٦؛ وعلي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي**، ص ٢٨٤.

(١١٢) زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي وأكمله ولده ولي الدين أبو زرعة العراقي، **طرح التثريب في شرح التقريب**، خرّج أحاديثه ووضع هوامشه عبد القادر محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، مج ١، ص ٢٨٠.

(١١٣) **صحيح البخاري** المطبوع مع: العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، كتاب الأدب، باب إثم القاطع، مج ١٢، ص ٢١.

(١١٤) ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ٤، ص ٣٩٨.

النصوص التي اعتمدها كثير من العلماء على ما تقدّم بيانه عند الكلام على المذاهب الفقهية.

على أن هناك رؤية فقهية أخرى لها سندها أيضاً، وهي أن حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل هو حق مرتبط بالعشرة بالمعروف جسدياً ونفسياً وأسرياً واجتماعياً، وعليه؛ فإنه يمكن القول بأن هذا الحق هو حق مشترك؛ أي إنّ الزوج من حقه أن يقيد خروج زوجته من المنزل إذا كان خروجها يضره جنسياً أو نفسياً أو أسرياً أو اجتماعياً، وكذلك الزوجة من حقها على الزوج أن تقيد خروجه من المنزل إذا كان خروجه يضرها جنسياً أو نفسياً أو أسرياً أو اجتماعياً.

وفيما يلي أدلة القول بأن الحق في ملازمة المنزل للمصلحة هو حق مشترك بين الزوجين، وأن أحدهما ليس له أن يمنع الآخر من خروج فيه مصلحة لا ضرر معها يصح اعتباره.

الدليل الأول:

قال تعالى: **﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾** (البقرة: ٢٢٨)، وملازمة أحد الزوجين لبيته لأجل حاجة الطرف الآخر، الحاجة التي لا ينكرها العرف السليم، وبما لا يضر بواحد منهما، هو من مقتضى العشرة بالمعروف.

ولا بد لنا هنا من الوقوف مع تفسير الدرجة، لأنها وفقاً لهذا الاستدلال لا تنفي المماثلة بين الزوجين في الحقوق، بل تؤكدها. قال الإمام الطبري في تفسير الدرجة الواردة في قوله تعالى: **﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾** (البقرة: ٢٢٨): «أولى هذه الأقوال بتأويل الآية ما قاله ابن عباس، وهو أن الدرجة التي ذكر الله ـ جلّ ثناؤه ـ في هذا الموضع الصفح من الرجل لامرأته عن بعض الواجب له عليها، وإغضاؤه لها عنه، وأداء كل الواجب لها عليه، وذلك أن الله ـ جل ثناؤه ـ قال: **﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾** عقيب قوله: **﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾** فأخبر أن على الرجل من ترك ضرارها في مراجعته إياها في أقرائها الثلاثة وفي غير ذلك من حقوقه. ثم ندب الرجال إلى الأخذ عليهن بالفضل إذا تركن أداء بعض ما أوجب الله لهم عليهن، فقال:

﴿**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ بتفضلهم عليهن، وصفحهم لهن عن بعض الواجب لهم عليهن، وهذا هو المعنى الذي قصده ابن عباس بقوله: ما أحب أن أستنظف[١١٥] جميع حقي عليها، لأن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ ومعنى الدرجة الرتبة والمنزلة. **وهذا القول من الله ـ جل ثناؤه ـ وإن كان ظاهره ظاهرَ خبر، فمعناه معنى ندب الرجال إلى الأخذ على النساء بالفضل ليكون عليهن فضل درجة**»[١١٦].

الدليل الثاني:

الحديث الصحيح الذي رواه الإمام البخاري: «آخى النبي (ﷺ) بين سلمان وأبي الدرداء، فزار سلمان أبا الدرداء، فرأى أم الدرداء متبذلة[١١٧] فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا. فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً فقال له: كُلْ، قال: فإني صائم، قال: ما أنا بآكل حتى تأكل، قال: فأكل. فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، قال: نَمْ، فنام. ثم ذهب يقوم، فقال: نَمْ. فلما كان من آخر الليل. قال سلمان: قم الآن، فصلّيا. فقال له سلمان: إن لربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعطِ كل ذي حق حقه. فأتى النبي (ﷺ) فذكر ذلك له، فقال النبي (ﷺ): «صدق سلمان»[١١٨].

قال الإمام ابن حجر العسقلاني في شرح الحديث: «وفيه مشروعية تزين

---

(١١٥) أي: أستوفي: جاء في: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (نظف)، مج ٧، ص ٤٤٦٨: «واستنظفت الشيء أي أخذته نظيفاً كله... ومنه قولهم: استنظفت ما عنده واستغنيت عنه... واستنظف الوالي ما عليه من الخراج: استوفاه...».

(١١٦) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر (القاهرة: دار هجر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، مج ٤، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(١١٧) قال في: العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع، ولم ير عليه قضاء إذا كان أوفق له، مج ٤، ص ٧٢٨: متبذلة بفتح المثناة والموحدة وتشديد الذال المعجمة المكسورة؛ أي لابسة ثياب البِذلة بكسر الموحدة وسكون الذال وهي المهنة وزنا ومعنى. والمراد أنها تاركة للبس ثياب الزينة.

(١١٨) **صحيح البخاري** المطبوع مع العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع، ولم ير عليه قضاء إذا كان أوفق له، مج ٤، ص ٧٢٦ ـ ٧٢٧.

المرأة لزوجها، وثبوت حق المرأة على الزوج في حسن العشرة...»(١١٩).

ووجه الدلالة من الحديث أن غياب سيدنا أبي الدرداء عن زوجته (رضي الله عنهما) هو غياب معنوي، ومع كونه حاضراً معها بجسده، لكن روحه ليست معها، ومن ثمّ كان غيابه المعنوي هذا له أثر سلبي على نفسيتها واهتمامها بمظهرها، ولم يرتض رسول الله (ﷺ) تصرف أبي الدرداء (رضي الله عنه) ، فكيف بمن يغيب عن زوجته غياباً حقيقياً، فيخرج ليلهو ويأنس برفقة أصدقائه ويترك زوجته بلا ونيس، فيضرها نفسياً، ويهز صورتها أمام أسرتها ومجتمعها، ولا يرى في عقد الزواج الذي هو ميثاق الله الغليظ ما يقتضي حق كل منهما بأن يسكن إلى الآخر، ويأنس به وله، ويكون شريكاً لحياته في السراء والضراء.

ويعلم مما سبق أن حق الزوجين هو أن يسكن أحدهما إلى الآخر، ولا يفارق أحدهما الآخر إلا لقضاء المصالح التي لا تتعارض مع المعاشرة بالمعروف.

ثم إننا نجد في تفسير سيدنا ابن عباس لمعنى القوامة ما يصب في هذا المعنى، قال سيدنا ابن عباس كما رواه الإمام الطبري عنه بسنده في تأويل قوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ (النساء: ٣٤) «يعني أمراء، عليها أن تطيعه فيما أمرها الله به من طاعته، وطاعته: أن تكون محسنة إلى أهله، حافظة لماله. وفضله عليها بنفقته وسعيه»(١٢٠).

فانظر إلى الإمارة التي تقتضي أن يكون الأمير منفقاً على رعيته، ويكون واجب الرعية تجاهه هو الإحسان إلى أهله، والحفظ لماله. فهل نفهم الإمارة هنا إلا بمعنى الرعاية؟ وهو التعبير الذي اختاره الأستاذ

---

(١١٩) العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع، ولم ير عليه قضاء إذا كان أوفق له، مج ٤، ص ٧٣٠.

(١٢٠) الطبري، **تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مج ٦، ص ٦٨٧؛ ونقله الإمام محمد بن علي ابن محمد الشوكاني في تفسيره: **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ضبطه وصححه أحمد عبد السلام (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، مج ١، ص ٥٨٣، وقد كان من شرط كتابه أن يحقق ما ورد فيه من نقولات.

عبد الحليم أبو شقة لوصف حق الزوج على زوجته فعبر بالرعاية عن القوامة(١٢١).

ثم إننا نجد في كلام الإمام المهلب(١٢٢) ما يفهم منه أن حسن العشرة هي الأصل التي ينبغي أن يحثّ الزوجة على مزيد من بذل الوقت للزوج، وتأجيل الطاعات المندوبة لأجل ذلك، وليس كون الزوج هو المنفق، انظر إلى قوله الذي نقله عنه الإمام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري في شرح قوله (ﷺ): «لا يحلّ للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه»(١٢٣). قال: «وحمل المهلب النهي المذكور على التنزيه، فقال: هو من حسن المعاشرة، ولها أن تفعل من غير الفرائض بغير إذنه ما لا يضره ولا يمنعه من واجباته، وليس له أن يبطل شيئاً من طاعة الله إذا دخلت فيه بغير إذنه. اهـ وهو خلاف الظاهر»(١٢٤).

ويرد هنا سؤال: إذا كان الإنفاق على الزوجة ورعايتها هو حق للزوجة على زوجها، فما حق الزوج على زوجته المقابل لحقها هذا؟

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن حق القوامة والرعاية يحقق للرجل شرفاً معنوياً يتلاءم مع ما فضّل الله به الرجال على النساء من قوة نفسية وجسدية، فإذا كان الرجل متحققاً بأخلاق القوامة انضوت المرأة تحت جناحه، لكنه انضواء الرحمة لا الذل، والود لا القهر، وهذا يلائم نفسية الرجل والمرأة معاً.

وفي هذه الرؤية تأكيد لمعنى مهم، وهو أن إنفاق الزوج على زوجته

---

(١٢١) انظر: عبد الحليم محمد أبو شقة، **تحرير المرأة في عصر الرسالة دراسة عن المرأة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم**، ط ٦ (الكويت: دار القلم، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، مج ٥ ـ ٦، ج ٥، ص ٩٩.

(١٢٢) جاء في: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، مج ٣، ص ١٢٨٤: «المهلب بن أحمد بن أبي صفرة. أسيد بن عبد الله، الأسدي الأندلسي... مصنّف: «شرح صحيح البخاري». وكان أحد الأئمة الفصحاء، الموصوفين بالذكاء... وولي قضاء المَرِيّة. توفي في شوّال سنة خمس وثلاثين وأربعمائة». اهـ باختصار.

(١٢٣) **صحيح البخاري** المطبوع مع العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، كتاب النكاح، باب لا تأذن المرأة في بيت زوجها لأحد إلا بإذنه، مج ١٠، ص ٣٦٩.

(١٢٤) العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، كتاب النكاح، باب لا تأذن المرأة في بيت زوجها لأحد إلا بإذنه، مج ١٠، ص ٣٧٠.

ليس معناه أنها تبيع وقتها له، وليس هذا هو مقتضى عقد النكاح: فعقد النكاح هو عقد مكارمة[١٢٥]، أي عقد الأصل فيه الفضل لا المنازعة والمشاحّة، فينفق الزوج لأن الله كلّفه بشرف الرعاية التي تقتضيها قوته الجسدية والنفسية، وينفق الزوج إكراماً للزوجة التي تعهدت له بمقتضى ميثاق الله الذي بينهما أن تصون شرفه، وبيته، وأن لا تتطلع إلى سواه. والله أعلم.

كما أن من المهمّ التأكيد عليه، هو أن ما تستقيم به الحياة هو أن يقبل الزوجان على حياتهما الجديدة وهما متفقان في رؤيتهما للحقوق والواجبات، لئلا يحصل التنازع نتيجة اختلاف الرؤى الناتج عن اختلاف ما يتبنيانه من آراء فقهية، ثم إن ممارسة الحقوق تحتاج إلى حكمة ورحمة وودّ وتأنٍّ وموازنة دون تعسف في استعمالها بما يضر الحياة المشتركة، وسيرها على وصف العشرة بالمعروف. والله أعلم وأحكم.

وبناءً على ما تقدّم، فالذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل هو حق مشترك مرتبط بالعشرة بالمعروف جسدياً ونفسياً وأسرياً واجتماعياً؛ أي إن الزوج من حقه أن يقيد خروج زوجته من المنزل إذا كان خروجها يضره جنسياً أو نفسياً أو أسرياً أو اجتماعياً، وكذلك الزوجة من حقها على الزوج أن تقيد خروجه من المنزل إذا كان خروجه يضرها جنسياً أو نفسياً أو أسرياً أو اجتماعياً.

وأما الحديث الذي استدل به الشافعية والحنابلة على حق الزوج في

---

(١٢٥) جاء في: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (كرم)، مج ٧، ص ٣٨٦١: «المكارمة أن تهدي لإنسان شيئاً ليكافئك عليه، وهي مفاعلة من الكرم». وقد اقتبست هذا الوصف ـ أي وصف عقد النكاح بأنه عقد مكارمة ـ من الإمام ابن رشد في **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، مج ٤، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣، قال: «قال مالك: لا ينبغي لرجل علم من وليته فاحشة أن يخبر بذلك إذا خطبت. قال محمد بن رشد: وهذا كما قال لأن من تزوج امرأة فاطلع على أنها قد كانت زنت لم يكن له أن يردها بذلك، فإذا لم يكن ذلك عيب فيها يجب به للزوج ردها لم يكن على وليها أن يعلمه به، بل واجب عليه أن يستره عليها لأن الفواحش يجب على الرجل أن يسترها على نفسه وعلى غيره. . . والنكاح في هذا عندهم بخلاف البيوع لا يجوز للبائع أن يكتم من سلعته شيئاً لو ذكره لكرهه المشتري، وكل ما نقص من ثمنها فهو عيب فيها، والفرق بين النكاح والبيع أن البيع طريقه المكايسة، والنكاح طريقه المكارمة، وليس الصداق فيه ثمناً للمرأة ولا عوضاً عن شيء يملكه الولي، وإنما هو نحلة من الله فرضه للزوجات على أزواجهن. . ».

منع زوجته من زيارة والديها، وهو ما روي عنه صلى الله عليه وسلم من أن رجلاً خرج وأمر امرأته أن لا تخرج من بيتها، وكان أبوها في أسفل الدار، وكانت في أعلاه، فمرض أبوها فأرسلت إلى النبي (ﷺ) فذكرت ذلك له، فقال: أطيعي زوجك فمات أبوها فأرسل إليها النبي (ﷺ): إن الله قد غفر لأبيها بطاعتها لزوجها[126]، فهو حديث ضعيف[127] ـ كما تقدّم بيانه ـ يرده ما ثبت قطعاً من تعظيم حق الوالدين. ولا يقوى هذا الحديث الضعيف على تخصيص ما تقرر من وجوب صلة الرحم؛ إذ يتعارض مع ما قرره الإسلام من حق الزوجة في العشرة بالمعروف. قال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾، وحقها في المعاملة الكريمة التي تتعدى التعامل بالعدل إلى التعامل بالفضل، وكذا ما قرره القرآن الكريم من تحريم الإضرار بالزوجة. قال تعالى: ﴿وَلا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ (الطلاق: ٦). والتضييق على الزوجة في صلاتها الاجتماعية لا سيما مع والديها وأرحامها ضرر محقق، وكذا جعل الأصل في حياتها لزوم المنزل دون نظر إلى ما يرتبط بذلك من مصالح ومفاسد ضرر محقق آخر. ومن ثمّ، فإن ما يفهم من كلام الحنابلة من أن الحديث الوارد في حق الزوج في منع زوجته من الخروج من المنزل يخصص عموم الأمر ببر الوالدين، يرده ما قررته آنفاً من أن هذا الحديث لا يقوى على مثل هذا التخصيص؛ لأنه حديث ضعيف يعارض قطعيات الشريعة في وجوب المعاملة الكريمة للزوجة، وعدم الإضرار بها. والله أعلم.

وهذا الذي ترجح عندي يتوافق مع الثابت القطعي المستفاد من تفسير العلماء للنصوص الواردة في المسألة. وقد تقرر أن الحكم الفقهي القطعي هو ما ثبت بطريق قطعي من حيث نسبته إلى مصدره، ومن حيث دلالته. والدليل القطعي وروداً في مسألتنا هذه هي الآيات القرآنية، أما الأحاديث النبوية فآحاد، ومن ثمّ فهي ظنية الورود وإن صح بعضها سنداً ومتناً. ومن المعلوم أن ظنيتها تفيد وجوب العمل بما تدل عليه. قال الإمام ابن عبد

---

(١٢٦) الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، مج ٤، ص ٣١٣.

(١٢٧) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٣١٣.

البر في **التمهيد**: «لأن أخبار الآحاد لا يقطع على عينها، وإنما توجب العمل فقط»(١٢٨).

أما دلالة الأدلة النقلية الواردة في مسألتنا فهي من قبيل الظواهر، التي هي مجال للتأويل من حيث الدلالة، وذلك في الآيات القرآنية، وكذا في الظواهر النبوية الواردة آحاداً، إلا أن هناك قدراً مشتركاً بين دلالة الأدلة النقلية المتعلقة بمسألتنا يصلح أن يكون ثابتاً قطعياً، وهذا الثابت القطعي يستفاد من سياقات النصوص، وقد تقرر أن الدلالة القطعية تستفاد من القرائن لا من وضع اللغة.

وهذا الثابت القطعي هو حق الزوج في أن تعطيه الزوجة حقه الجسدي بالمعروف بما لا يضر بها ضرراً يخلّ باستقامة حياتها، وله أن يمنعها من خروج يخل بهذا الحق بالوصف المتقدم. أما المساحات المتغيرة، فهي ما عدا ذلك من حق زائد يعطى للزوج يقيّد به خروج زوجته من المنزل، إما لأنه يملك وقتها كله عدا أوقات الصلوات وما يجري مجراها كما هو مقرر في مذهب الحنابلة، وإما لأنه يستحق تفريغ نفسها لمصالحه بما لا يؤدي إلى قطيعة رحم كما هو مذهب المالكية والحنفية أو لا يؤدي إلى تعطيل مصالحها الدينية والدنيوية بالمعنى الواسع للمصلحة الذي يشمل الحاجيات والتحسينيات كما تحتمله قواعد المالكية والشافعية أيضاً، وفقاً لما يشير إليه كلام إمام الحرمين. والله أعلم.

---

(١٢٨) القرطبي، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، مج ٥، ص ١٠٠.

الفصل الثاني

ما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب بين الثبات والتغير

مقدّمة في تحرير معنى «العورة»، ومعنى «الفتنة» بين الجنسين

لقد اخترت أن يكون حديثي عن الحجاب، بعنوان: «ما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب»، تنقيحاً للعبارة الفقهية، وضبطاً لها. وذلك لأن عبارة «ما يجب على المرأة ستره» تشمل كون ما يجب ستره عورة أو لا.

والعورة لغة كما جاء في لسان العرب: كلّ مكمن للستر، وعورة الرجل والمرأة سوأتهما، والجمع عورات... العورات جمع عورة، وهي كل ما يستحيا منه إذا ظهر... وفي الحديث: «المرأة عورة»[1]، جعلها نفسها عورة لأنها إذا ظهرت يستحيا منها كما يستحيا من العورة إذا ظهرت[2].

وحرر الإمام القرافي معنى القول بأن المرأة عورة، فقال: إن ذلك لا يعني أن المرأة مستقبحة عيناً أو أن ظهورها مستقبح في ذاته، وإنما

---

(١) الإمام الترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب الرضاع، باب استشراف الشيطان المرأة إذا خرجت، ص ١٧٦. وصححه الإمام الترمذي، والإمام ابن حبان والإمام ابن خزيمة. انظر: الإمام الترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب الرضاع، باب استشراف المرأة إذا خرجت، ص ١٧٦؛ وأحمد بن علي بن حجر العسقلاني أبو الفضل، **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، تحقيق عبد الله هاشم اليماني المدني، د.ط (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، مج ١، ص ١٢٣.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (عور)، ص ٣١٦٦ ـ ٣١٦٧.

المراد أن ظهورها يتوقع منه الخلل في الدين والعرض إذا لم يحصل الالتزام بأن تستر ما أمرها الله بستره، وإذا لم يلتزم الرجل بحفظ بصره عن النظر بشهوة، والأمر كذلك في حق الرجل، فالرجل له عورته التي إذا ظهرت يتوقع أن يحصل من رؤيتها خلل في الدين والعرض، إذا لم يلتزم بستر ما يجب عليه ستره، وإذا لم تلتزم المرأة بحفظ بصرها عن النظر بشهوة.

جاء في **الذخيرة** للإمام القرافي هي: «والعورة: الخلل في الثغر وغيره وما يتوقع منه ضرر. أعور المكان إذا صار ذا عورة، ومنه قوله تعالى ﴿**إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ**﴾ (الأحزاب: ١٣)؛ أي خالية يتوقع الفساد فيها، **فلذلك سميت السوءتان عورة لأن كشفهما موجب خللاً في حرمة مكشوفهما**. والمرأة عورة لأنه يتوقع من رؤيتها أو سماع كلامها خلل في الدين والعرض وليس المراد بالعورة المستقبح، فإن المرأة الجميلة تميل النفوس إليها وبهذا يظهر أن المرأة مع المرأة كالرجل مع الرجل في حكم الستر وسائر مسائل العورة تخرج على هذا المعنى»[٣].

والقول بستر ما ليس عورة هو توجهٌ فقهي لدى كثير من المتأخرين المنتسبين إلى المذاهب الأربعة يرون فيه ستر ما ليس بعورة لخوف الفتنة[٤].

والفتنة لغة كما جاء في **لسان العرب**: «الابتلاء والامْتِحانُ والاختبار، وأَصلها مأْخوذ من قولك فتَنْتُ الفضة والذهب إذا أَذبتهما بالنار لتميز الرديء من الجيد... والفتنة: إعجابك بالشيء... وفَتَنَ إلى النساءِ فُتُونا وً فُتِنَ إليهن: أَراد الفُجُور بهنَّ. والفتنة الضلال والإثم»[٥].

وقد جعل بعض الفقهاء معنى الفتنة مختصاً بما زاد على النظر بشهوة

---

(٣) القرافي، **الذخيرة**، تحقيق محمد حجي، د.ط (بيروت: دار الغرب، ١٩٩٤م)، مج ٢، ص ١٠١.

(٤) انظر: زين الدين ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق**، مج ١، ص ٢٨٤؛ الحطاب الرعيني، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، مج ٢، ص ١٨؛ والشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، مج ٣، ص ١٧٤.

(٥) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (فتن)، مج ٦، ص ٣٣٤٤ ـ ٣٣٤٥.

من أن يجد المرء في نفسه من النظر إلى المرأة ما يدعوه إلى الجماع أو مقدماته[٦]، فنجد أن الشافعية ينبهون على أن النظر بشهوة قد يحصل مع أمن الفتنة، فيقصد المرء التلذذ بالنظر المجرد[٧].

ونص الحنفية على أن من الفتنة النظر بشهوة، جاء حاشية ابن عابدين: «قوله: (بل لخوف الفتنة) أي الفجور بها. والمعنى تمنع من الكشف لخوف أن يرى الرجال وجهها فتقع الفتنة، لأنه مع الكشف قد يقع النظر إليها بشهوة»[٨]. اهـ باختصار يسير.

كما نبه الإمام ابن عابدين في حاشيته على أن مجرد الميل إلى الصورة الحسنة لا بأس به، ولا يخلو منه الطبع الإنساني، كما يستحسن الصغير المميز الصورة الحسنة، وأن المحرّم هو التلذذ بالنظر الذي يزيد على مجرد استحسان الصورة. قال: «أقول حاصله أن مجرد النظر واستحسانه لذلك الوجه الجميل وتفضيله على الوجه القبيح... لا بأس به، فإنه لا يخلو عنه الطبع الإنساني، بل ويوجد في الصغر فالصغير المميز يألف صاحب الصورة الحسنة أكثر من صاحب الصورة القبيحة ويرغب فيه ويحبه أكثر... فليس هذا نظر شهوة... لأن ميله إليه مجرد استحسان ليس معه لذة وتحرك قلب إليه كما في ميله إلى ابنه أو أخيه الصبيح وفوق ذلك الميل إلى التقبيل أو المعانقة أو المباشرة أو المضاجعة ولو بلا تحرك آلة»[٩]. اهـ باختصار وتصرّف.

وسيجد القارئ في المباحث التالية تدقيقاً في قراءة النصوص الشرعية، واحتمالات العبارات الفقهية، وضبط مراتب الأقوال في المذاهب الأربعة، وغرض الباحثة من ذلك أن تتوصل إلى تحديد القطعي في المسألة على بصيرة من أمرها، ولا تقع في جريمة أن تنسب قطعياً إلى الشرع وهو ليس كذلك، فتقع في القول على الله بغير علم، عافانا الله وإياكم.

---

(٦) انظر: الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، مج ٣، ص ١٧٤.
(٧) انظر: المصدر نفسه.
(٨) ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٢، ص ٧٩.
(٩) المصدر نفسه، مج ٩، ص ٥٢٥.

المبحث الأول
ما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب عند علماء المذاهب الأربعة

المطلب الأول: ما يجب على المكلّفة ستره أمام الأجانب عند علماء الحنفية

وقد رتبت الأقوال في هذه المسألة وفقاً لقوتها في المذهب(١٠) مع التنبيه أن هذه الأقوال كلها يصح الإفتاء بها وإن كان بعضها أقوى من بعض، وأولى بالتقديم؛ لأن القاعدة عندهم أن الحكم والفتيا بالقول المرجوح إنما يكون باطلاً إذا لم يصحح القول المرجوح(١١)، وسنجد أن الأقوال جميعها قد صححت. وتنبيه آخر هنا وهو أن العاميّة ليس لها أن تأخذ بأحد هذه الأقوال إلا أن يفتيها عالم معتبر بذلك.

المرتبة الأولى، وفيها قول واحد:

وهو المذهب: أن العورة ما سوى الوجه وباطن الكفين(١٢). وهذا القول رجح تصحيحه أنه ظاهر الرواية، وورد ذكره في المتون، ولذلك فهو أقوى الأقوال في المسألة وفق قواعد المذهب الحنفي.

وهل يجب ستر الوجه؟ القول بوجوب ستره على الشابة خوف الفتنة لا لكونه عورة هو ما ورد في بعض الشروح والحواشي(١٣) ونسب إلى المشايخ(١٤). جاء في **حاشية ابن عابدين**: وتمنع المرأة الشابة من كشف الوجه بين الرجال لا لأنه عورة، بل لخوف أن يرى الرجال وجهها

---

(١٠) انظر: المصدر نفسه، مج ١، ص ١٦٨ ـ ١٧٧.

(١١) انظر: المصدر نفسه، مج ١، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(١٢) انظر: المصدر نفسه، مج ٢، ص ٧٨.

(١٣) انظر: زين الدين ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق**، مج ١، ص ٢٨٤؛ ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٢، ص ٧٩؛ وأحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، **حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح**، ط ٣ (مصر: المطبعة الكبرى، ١٣١٨هـ)، مج ١، ص ١٦١.

(١٤) انظر: زين الدين ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق**، ج ١، ص ٢٨٤. وقد جاء في كتاب: محمد إبراهيم الحفناوي، **الفتح المبين في حل رموز ومصطلحات الفقهاء والأصوليين**، د.ط (د.م: د.ن، د.ت)، ص ١٦: أن المراد بالمشايخ من لم يدرك الإمام أبا حنيفة ـ رحمه الله ـ.

فتقع الفتنة، لأنه مع الكشف قد يقع النظر إليها بشهوة[١٥].

المرتبة الثانية وفيها ثلاثة أقوال:

وهي الأقوال التي صححها أهل الشروح، ووفقاً لقواعد المذهب، فإن الأقوال التي صححها أهل الشروح تأتي في مرتبة تالية بعد القول الذي ترجح بسبب كونه ظاهر الرواية، وورد ذكره في المتون.

أحدها: العورة ما عدا الوجه والكفين ظهراً وبطناً[١٦].

والقول بأن ظهر الكف ليس بعورة، قال في **شرح المنية**: هو الأصح وإن كان غير ظاهر الرواية، وكذا أيّده في **الحلية**، ومشى عليه في المحيط وشرح الجامع لقاضي خان، واعتمده الشرنبلالي في **الإمداد**[١٧].

ولم يُفرَّق في المبسوط للسرخسي وفي بدائع الصنائع، وهما من الشروح المعتمدة في المذهب بين ظاهر الكف وباطنه، بل إن مقتضى عبارتهما أن ظاهر الكف ليس عورة؛ إذ تحدثا عن كون الكف هو موضع الخاتم والمتبادر هو أن المقصود من الخاتم الجزء الذي في جهة ظهر الكف لا بطنه[١٨].

القول الثاني: القدم ليست عورة على الأصح[١٩]. وهذه رواية عن أبي

---

(١٥) انظر ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٢، ص ٧٩.

(١٦) انظر: أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، **حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح**، مج ١، ص ١٦١؛ وابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٢، ص ٧٨.

(١٧) ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٢، ص ٧٨.

(١٨) انظر: السرخسي، **المبسوط**، مج ١٠، ص ١٥٣؛ وعلاء الدين الحنفي، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مج ٥، ص ٢٠٤.

(١٩) انظر: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ط ٢ (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، مطابع الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، د.ت)، مج ١، ص ٩٦؛ وأبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الصديقي الفرغاني المرغيناني، **الهداية في شرح بداية المبتدي المطبوع مع شرح فتح القدير لابن الهمام الحنفي ومعه شرح العناية لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي ومعه حاشية سعد الله بن عيسى المفتي الشهير بعدي جلبي وبسعدي أفندي ويليه تكملة شرح فتح القدير المسماة نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار لشمس الدين أحمد المعروف بقاضي زاده**، د.ط (بيروت: دار الفكر، د.ت)، مج ١، ص ٢٥٩.

حنيفة. وبها قال الكرخي كما في العناية[٢٠]، وذكر الإمام ابن عابدين أن المعتمد أن القدمين ليستا عورة[٢١].

القول الثالث: باطن القدم عورة دون ظاهرها. قال في **المحيط** الأصحّ أن باطن القدم عورة[٢٢].

المرتبة الثالثة: وتتضمن ما صححه من هو أهل للتصحيح وورد مقابله بلفظ الأصح: وفيها قولان:

أحدهما: أن الذراع وهي: ما بين طرف المرفق إلى طرف الأصبع الوسطى[٢٣] ليست عورة، وهذا قول أبي يوسف[٢٤]، وهو مقابل الأصح[٢٥]. والمذهب أن الذراع عورة وهو ظاهر الرواية، وذكر في المتون[٢٦]. قال الإمام ابن عابدين: «... وعن أبي يوسف أنه يباح النظر إلى ساعدها ومرفقها للحاجة إلى إبدائهما إذا أجرت نفسها للطبخ والخبز». والمتبادر من هذه العبارة: أن جواز النظر ليس خاصاً بوقت الاشتغال بهذه الأشياء بالإجارة بخلاف العبارة الأولى (وهي قول المتن: قيل والقدم والذراع إذا أجرت نفسها للخبز). وعبارة الزيلعي أوفى بالمراد وهي: وعن أبي يوسف أنه يباح النظر إلى ذراعها أيضاً لأنه يبدو منها عادة» فافهم»[٢٧]. اهـ كلام ابن عابدين.

وتنصيص الإمام ابن عابدين هذا يدفع ما قد يتبادر من أن القول بجواز

---

(٢٠) انظر: الكرخي، **العناية**، مج ١، ص ٢٥٩.

(٢١) انظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٩، ص ٥٣١.

(٢٢) انظر: المصدر نفسه، مج ٢، ص ٧٨.

(٢٣) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (ذرع)، مج ٤، ص ١٤٩٥.

(٢٤) انظر: السرخسي، **المبسوط**، مج ١٠، ص ١٥٣؛ وزين الدين ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق**، مج ١، ص ٢٨٤.

(٢٥) انظر: ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ١، ص ٢٥٩؛ وأحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، **حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح**، مج ١، ص ٨٩.

(٢٦) انظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٢، ص ٧٩؛ وزين الدين ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق**، مج ١، ص ٢٨٤.

(٢٧) ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٩، ص ٥٣١.

كشف الذراع عند أبي يوسف مختصاً بحالة معينة، بل الأمر عنده على إطلاقه.

والقول بأن الذراع ليس عورة، هو قول صحيح في المذهب؛ لأن القاعدة عندهم أن مقابل الأصح صحيح(٢٨)، والقول بأنه ليس بعورة هو اختيار الموصلي(٢٩) في الاختيار، قال: «وستره أفضل»(٣٠).

القول الثاني: ظاهر القدم عورة وباطنها ليس عورة. وهو تصحيح العلامة قاسم كما نقل ابن عابدين في حاشيته(٣١).

المرتبة الرابعة: وتتضمن ما صححه من هو أهل للتصحيح وورد مقابله بلفظ الصحيح:

وفي هذه المرتبة قول واحد وهو أن الشعر المسترسل ـ وهو ما نزل إلى أسفل من الأذنين ـ ليس عورة(٣٢). والقول بأن الشعر المسترسل ليس عورة هو اختيار الصدر الشهيد(٣٣) لرواية المنتقى(٣٤) عن أبي

---

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، مج ١، ص ١٧٤. وقد نقل ابن عابدين عن حواشي الأشباه للبيري أن القول بأن مقابل الأصح صحيح ينبغي أن يقيد بالغالب؛ لأنه وجد مقابل الأصح الرواية الشاذة، وتقييد ابن عابدين لا يجري في هذه الرواية لأنه نقلها عن أبي يوسف الإمام السرخسي في **المبسوط**، وقد كان من شرط كتابه أن يكتفي في كل باب بما هو معتمد فيه. انظر: السرخسي، **المبسوط**، المقدمة، مج ١، ص ٤.

(٢٩) » جاء في ترجمته: «عبد الله بن محمود بن مودود، أبو الفضل مجد الدين الموصلي، درس وأفتى ببغداد إلى أن توفي فيها سنة ٦٨٣هـ. له كتاب: (المختار للفتوى) اعتمد فيه على فتوى أبي حنيفة، وكتابه هذا أحد المتون المعتمدة عند المتأخرين ثم شرحه وبين علله وزاد بعض الفروع في كتاب (الاختيار لتعليل المختار)». انظر: أحمد سعيد حوى، **المدخل إلى مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله تعالى** (جدة: دار الأندلس الخضراء، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ص ٣٦٣.

(٣٠) عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، **الاختيار لتعليل المختار**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٥٠

(٣١) انظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٢، ص ٧٨.

(٣٢) انظر: الكرخي، **العناية**، مج ١، ص ٢٦١؛ ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ١، ص ٢٦٠؛ وابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٢، ص ٧٨.

(٣٣) جاء في ترجمته: «عمر بن عبد العزيز بن عمر مازة، برهان الأئمة أبو محمد حسام الدين المعروف بالصدر الشهيد... إمام في الفروع والأصول...». انظر: أحمد سعيد حوى، **المدخل إلى مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله تعالى**، ص ٣٤٦.

(٣٤) انظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ١، =

حنيفة[٣٥]. قال ابن عابدين: صححه في الخانية[٣٦] مع تصحيحه لحرمة النظر إليه، قالوا: والقول بأنه عورة أصح وأحوط وعليه الفتوى[٣٧]. وجاء في الهداية أن الصحيح أنه عورة[٣٨].

ثم إن العبارات في كون الشعر المسترسل عورة جاءت مرةً بلفظ الصحيح، كما في الهداية، ومرة بلفظ الأصح، كما في المحيط كما نقل ذلك ابن الهمام[٣٩] وابن عابدين مع زيادة لفظي الأحوط، وكون القول بأنه عورة ما عليه الفتوى[٤٠]. وهذا يدل على قوة رجحان القول بأنه عورة. ثم إنه لا بد من التنبيه هنا ثانياً على أن ما هو مقرر في المذهب من أن مقابل الصحيح فاسد إنما هو في قول لم يصحح[٤١]، وهذا لا يجري في مسألتنا هذه.

المرتبة الخامسة:

وتتضمن قولاً واحداً ورد في **الفتاوى الهندية**. وقد ورد في مقدمة

= ص ٤٠٥. والمنتقى هو كتاب للحاكم الشهيد محمد بن محمد بن أحمد المروزي، وكان إمام الحنفية في عصره وكتابه المنتقى جمع فيه نوادر المذهب من الروايات غير الظاهرة. انظر: أحمد سعيد حوى، **المدخل إلى مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله تعالى**، ص ٣٥٧.

(٣٥) انظر: الكرخي، **العناية**، مج ١، ص ٢٦١.

(٣٦) جاء في ترجمة صاحب الفتاوى الخانية: «حسن بن منصور بن محمود، فخر الدين الأوزجندي الفرغاني المعروف بقاضي خان، إمام كبير ومجتهد فهامة عد من المجتهدين في المسائل (ت٥٩٢)، له «فتاوى قاضي خان أو «الفتاوى الخانية» جمع فيها مسائل مروية عن الأصحاب المتقدمين والمشايخ المتأخرين، وهي فتاوى مشهورة مقبولة معتمدة، قال قاسم قطلوبغا في تصحيح القدوري: (ما يصححه قاضي خان مقدم على تصحيح غيره لأنه فقيه نفس)». انظر: أحمد سعيد حوى، **المدخل إلى مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله تعالى**، ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩. وللاستزادة انظر: أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، عني بتصحيحه وتعليق بعض الزوائد عليه محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، د.ط (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٣٧) انظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٢، ص ٧٨.

(٣٨) انظر: المرغيناني، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، مج ١، ص ٢٦٠.

(٣٩) انظر: ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ١، ص ٢٦٠.

(٤٠) انظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٢، ص ٧٨.

(٤١) انظر: المصدر نفسه، مج ١، ص ١٧٥.

الفتاوى الهندية أنه لم يذكر فيها من النوادر والدرايات إلا ما كان موسوماً بعلامة الفتوى[٤٢]. وقد جعلت ما ورد في **الفتاوى الهندية** في المرتبة الأخيرة؛ لأنه لم ينص على تصحيح القول الوارد فيها بخصوصه، وكان نقلي له اعتماداً على الشرط الوارد في مقدمتها الذي ذكرته آنفاً.

وهذا القول هو: أن الساق ـ وهي ما بين الركبة والقدم[٤٣] ـ ليست عورة. ونص **الفتاوى الهندية** هو: «قيل وكذلك يباح النظر إلى ساقها إذا لم يكن النظر عن شهوة، فإن كان يعلم أنه لو نظر يشتهي أو كان أكبر رأيه ذلك فليجتنب بجهده كذا في الذخيرة»[٤٤].

ثم إن النص بإباحة النظر حيث لا شهوة يستلزم كون المنظور إليه ليس عورة، أنبه على ذلك قطعاً لما قد يتبادر من أن حل النظر هنا في حال الانكشاف عن غير قصد، لأن هذا ليس أصل المسألة ولا سياق كلام الفتاوى فيها.

وقد ذكر ابن الهمام في **فتح القدير** أن حل النظر منوط بعدم خشية الشهوة مع انتفاء العورة[٤٥]. وهذا نص منه يرفع ما قد يرد من إشكال.

ثم إني بحثت عن القول بحل النظر إلى الساق فلم أجده فيما توصلت إليه من كتب المذهب. والظاهر أن نقل الفتاوى عن الذخيرة إنما هو في مسألة الاشتهاء لا مسألة النظر إلى الساق. أقول الظاهر؛ لأني لم أستطع التوصل إلى الذخيرة، لكني وجدت أصلها وهو **المحيط البرهاني** ولم يرد فيه القول بحل النظر إلى الساق، وإنما وجدت فيه نص مسألة الاشتهاء،

---

(٤٢) انظر: نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام، **الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمكيرية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، ضبطه وصححه عبد اللطيف حسن عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، المقدمة، مج ١، ص ٤.

(٤٣) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (سوق)، مج ٤، ص ٢١٤٥.

(٤٤) نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام، **الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمكيرية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، ص ٤٠٦.

(٤٥) انظر: ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ١، ص ٢٦٠.

وهي قوله: «فإن كان يعلم أنه لو نظر اشتهى، أو كان أكثر رأيه ذلك، فليجتنب بجهده»[٤٦].

المطلب الثاني: ما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب عند المالكية

وسأتناول هذه المسألة في قسمين[٤٧]:

أحدهما: بيان عورة المرأة أمام الأجانب.

والقسم الثاني: هل يجب على المرأة ستر ما ليس بعورة أم لا؟

هذا هو تفصيل الكلام في القسمين:

القسم الأول: عورة المرأة أمام الأجانب فيها قولان:

القول الأول: وهو ما عليه الفتوى أن العورة هي ما عدا الوجه والكفين[٤٨]. وفرق بعض علماء المذهب بين الأجنبي المسلم والأجنبي الكافر، فجعل عورة المرأة أمام الأجنبي الكافر جميع بدنها كما في حاشية الإمام الزرقاني على مختصر سيدي خليل، والفواكه الدواني، وحاشية الدسوقي، ولم أجد هذا التفريق في **مواهب الجليل**، ولم أجده أيضاً في **التاج والإكليل**[٤٩].

(٤٦) برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد عبد العزيز ابن مازه البخاري، **المحيط البرهاني في الفقه النعماني في فقه الإمام أبي حنيفة**، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م)، مج ٥، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٤٧) اخترت ترتيب المسألة هنا بهذه الطريقة لأن القول بوجوب ستر المرأة لوجهها حال خوف الفتنة هو مشهور المذهب كما سيأتي.

(٤٨) انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات الشرعيات لأمهات مسائلها المشكلات**، د.ط (بيروت: دار صادر، د. ت)، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ١٣٣؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري الأندلسي، **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار**، وثق أصوله وخرّج نصوصه ورتبها وقنن مسائله وصنع فهارسه عبد المعطي أمين قلعجي (دمشق: دار قتيبة؛ حلب: دار الوعي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، مج ٥، ص ٤٤٤؛ القرافي، **الذخيرة**، مج ٢، ص ١٠٦؛ والحطاب الرعيني، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، مج ٢، ص ١٨١.

(٤٩) انظر: حاشية الزرقاني، **شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل**، مج ١، ص ١٧٦؛ أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي، **الفواكه الدواني** (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ)، مج ١، =

القول الثاني: العورة ما عدا الوجه والكفين والقدمين(٥٠).

وقد وردت عبارة في حاشية الزرقاني وشرح الخرشي على خليل قد يفهم أنها تشير إلى خلاف في دلاليها ـ فسر الدلال بما استرسل من الشعر على الصدغ والوجه(٥١) ـ والقُصّة ـ والقُصّة بالضم شعر الناصية، والقُصّة تتخذها المرأة في مقدم رأسها تقص ناحيتيها عدا جبينها(٥٢) ـ وهذا نص العبارتين:

قال الزرقاني: «وعورة الحرة مع رجل أجنبي... غير الوجه والكفين من جميع جسدها حتى دلاليها وقصتها»(٥٣).

وقال الخرشي: «عورة الحرة مع الرجل الأجنبي جميع بدنها حتى دلاليها وقصتها ماعدا الوجه والكفين ظاهرهما وباطنهما»(٥٤).

ووجه ذلك في الدلالين أن الخلاف قائم في وجوب مسح شعر الصدغين، لأنه زائد على محل الفرض؛ إذ الفرض هو مسح الرأس. والمشهور من مذهب مالك وجوب مسح ما استرخى من الشعر على الرأس والوجه. ومقابل المشهور أنه لا يجب المسح(٥٥).

= ص ١٣٠؛ والدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، مج ١، ص ٢١٤، ولم أجد هذا التفريق في **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل** كما لم أجده في **التاج والإكليل**.

(٥٠) الحطاب الرعيني، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، مج ٢، ص ١٨١؛ ومحمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله، **التاج والإكليل**، مج ٢، ص ١٨١. جاء في **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل** للحطاب الرعيني: «قال الأبي عن القاضي عياض: وقيل ما عدا الوجه والكفين والقدمين.» وقد سألت الشيخ محمد الحافظ بن السالك أستاذ الدراسات العليا بجامعة الأحقاف وهو مالكي المذهب هل يعد لفظ (قيل) هنا علامة على تضعيف القول بأن القدمين ليستا عورة فقال: لا، لأنه جاء بعد (قيل) ذكر الوجه والكفين أيضاً، فلا يحمل لفظ قيل هنا على تضعيف القول بأن القدمين ليستا عورة.

(٥١) انظر: أبو الحسن المنوفي المالكي الشاذلي، **حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني في مذهب الإمام مالك**، مج ١، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٥٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (قصر)، مج ٦، ص ٣٦٥٠.

(٥٣) انظر: حاشية الزرقاني، **شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل**، مج ١، ص ١٧٦.

(٥٤) انظر: الخرشي، **شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل وبهامشه حاشية العدوي على مختصر سيدي خليل**، د.ط (بيروت: دار صادر، د.ت)، مج ١، ص ٤٦٣.

(٥٥) انظر: أبو الحسن المنوفي المالكي الشاذلي، **حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني في مذهب الإمام مالك**، مج ١، ص ٢٥٠.

أما وجه ذلك في القصة، فلعله أن القصة تسترخي على الوجه فيسري فيها الخلاف في المسح في الوضوء هل تلحق بالرأس أم هي زائدة على محل الفرض؟

ولعل الغاية للتنبيه على أن الخلاف في مسح شعر الصدغين والقصة لا يمتد ليشمل الخلاف في كونهما عورة، وهو ظاهر ما نقلته عن الإمامين الزرقاني والخرشي. ويحتمل أن تكون الغاية رداً على من يقول "إن الدلالين والقصة لا يجب سترهما أمام الأجانب؛ لأن الواجب ستر الرأس وهما ليسا من الرأس، فكما لا يجب مسحهما في الوضوء كما هو مقابل مشهور المذهب، لا يجب كذلك سترهما أمام الأجانب. والله أعلم.

القسم الثاني: هل يجب على المرأة ستر الوجه والكفين أمام الأجانب؟

وهنا مسألتان:

المسألة الأولى: إذا أمنت الفتنة لا يجب عليها ستر الوجه والكفين.

المسألة الثانية: إذا خشيت الفتنة، ففي المسألة ثلاثة أقوال في مذهب مالك:

أحدها: يجب عليها ستر الوجه والكفين. قاله القاضي عبد الوهاب وشهره[٥٦] ابن مرزوق[٥٧].

القول الثاني: لا يجب عليها ستر الوجه والكفين، وإنما يجب على

---

(٥٦) المشهور هو ما كثر قائله وقيل هو ما قوي دليله فيكون بمعنى الراجح. انظر: عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه، **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**، وقد نقل ذلك عن فتاوى عليش.

(٥٧) انظر: ابن السبكي، **حاشية البناني**، مج ١، ص ١٧٦؛ والحطاب الرعيني، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، مج ٢، ص ١٨١. وابن مرزوق هو أبو عبد الله الحفيد محمد بن مرزوق، وبيته بيت علم، وكاد أن يعزى له الاجتهاد، وقرأ عليه كثير من العلماء الأعلام، وله مؤلفات كثيرة منها **المنزع النبيل في شرح مختصر خليل**، انظر: شرح القاضي محمد عبد الرحمن بن السالك لنظم القاضي محمد بن محمد بن فال بن أحمد فال، تحقيق عون المحتسب فيما يعتمد من كتب المذهب، تحقيق وتعليق محمد الأمين بن محمد فال بن أباه، إشراف محمد الحافظ بن السالك، رسالة علمية جامعية، المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، شعبة الفقه والأصول، الجمهورية الإسلامية الموريتانية، السنة الجامعية ١٩٩٤م/ ١٩٩٥م، ص ٧٦.

الرجل غض بصره. وهو مقتضى نقل المواق عن القاضي عياض[٥٨].

القول الثالث: يجب على الجميلة ويستحب لغيرها. قاله الشيخ زروق[٥٩]. ولعل وجهة هذا القول هو ما قد يُتخيّل من قيام الفارق بين الجميلة وغيرها، والفتنة إنما تُخشى إذا كانت المرأة جميلة. وهو مردود بأن الجمال الأصل فيه أنه أمر نسبي يختلف تقديره من شخص لآخر.

المطلب الثالث: ما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب عند الشافعية

الكلام على عورة المكلفة في المذهب الشافعي فيه ثلاثة أقوال:

القول الأول: جميع بدنها عورة عدا وجهها وكفيها[٦٠]. ظهرهما وبطنهما من رؤوس الأصابع إلى الكوعين[٦١].

القول الثاني: باطن القدمين ليس بعورة. هو قول للشافعي وقيل وجه لبعض أصحابه[٦٢].

---

(٥٨) انظر: ابن السبكي، **حاشية البناني**، مج ١، ص ١٧٦. القاضي عياض من مفاخر المالكية وقد ألف أحمد المقري مؤلف إضاءة الدجنة تأليفاً في مناقب عياض سماه أزهار الرياض، انظر: شرح القاضي محمد عبد الرحمن بن السالك لنظم القاضي محمد بن محمد بن فال بن أحمد فال، تحقيق عون المحتسب فيما يعتمد من كتب المذهب، ص ٧٠. والمواق هو محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري له تآليف منها شرحه لخليل وهو من الكتب المعتمدة في المذهب، انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٥٩) انظر: ابن السبكي، **حاشية البناني**، مج ١، ص ١٧٦. الشيخ زروق هو إمام معتمد في العلم كله علماً وورعاً شرح الرسالة، انظر: شرح القاضي محمد عبد الرحمن بن السالك لنظم القاضي محمد بن محمد بن فال بن أحمد فال، تحقيق عون المحتسب فيما يعتمد من كتب المذهب، ص ٧٢.

(٦٠) انظر: الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، مج ١، ص ١٢٤؛ النووي، **المجموع شرح المهذب للشيرازي**، مج ٣، ص ١٧٥؛ **البيان**، مج ٩، ص ١٢٣؛ النووي، **روضة الطالبين**، مج ١، ص ٢٨٣؛ والنووي، **المنهاج المطبوع مع مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، اعتنى به محمد خليل عيتاني، ط٣ (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، مج ١، ص ٢٨٥.

(٦١) انظر: النووي، **روضة الطالبين**، مج ١، ص ٢٨٣؛ والشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، مج ١، ص ٢٨٥.

(٦٢) انظر: النووي، **روضة الطالبين**، مج ١، ص ٢٨٣. قال الإمام النووي في **المجموع شرح المهذب للشيرازي**، مج ١، ص ١٠٧: «فالأقوال للشافعي، والأوجه لأصحابه المنتسبين إلى مذهبه يخرجونها على أصوله، ويستنبطونها من قواعده، ويجتهدون في بعضها وإن لم يأخذوه من =

القول الثالث: القدمان ليسا عورة. قاله المزني[٦٣].

وحيث قيل إن الوجه والكفين ليسا عورة، فهل يجب على المرأة أن تستر وجهها وكفيها؟

لهذه المسألة في مذهب الشافعية ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يجب عليها أن تستر وجهها وكفيها إن تحققت نظر أجنبي إليهما؛ لأنها إن لم تفعل كانت معينة له على حرام فتأثم. وهو ما ذهب إليه ابن حجر الهيتمي في التحفة[٦٤].

القول الثاني: أنه يجب عليها سترهما. هذا ما ذهب إليه الشمس الرملي[٦٥].

القول الثالث: لا يجب عليها سترهما؛ لأنهما ليسا عورة. وهذه

= أصله، وقد سبق بيان اختلافهم في أن المخرج هل ينسب إلى الشافعي؟ والأصح أنه لا ينسب». قال في: عبد الله بن الحسين بن عبد الله بن الفقيه محمد بن علوي باعلوي، **مطلب الإيقاظ في الكلام على شيء من غرر الألفاظ**، د.ط (المدينة المنورة: دار المهاجر، تريم، د.ت): «وجدت فائدة أخرى من فتاوى الأشخر الصحيح أن الأقوال المخرجة على قواعد المذهب تعد منه. وكلام الشربيني... أن القول المخرج لا ينسب إلى الشافعي إلخ؛ أي من حيث نسبته إليه فلا يقال قال الشافعي مثلاً أي وإن كان معدوداً من مذهبه...».

(٦٣) انظر: النووي، **روضة الطالبين**، مج ١، ص ٢٨٣؛ والشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، مج ١، ص ٢٨٦. وقد قدمت القول بأن باطن القدمين ليس عورة على أن القدمين ليسا عورة. لأن الأول قيل أنه قول للشافعي فهو بالمذهب ألصق. أما ما ذهب إليه المزني فهو اجتهاده ولا يعد منسوباً إلى مذهب الشافعي. والمزني مجتهد مطلق منتسب إلى المذهب الشافعي. انظر: باعلوي، **مطلب الإيقاظ في الكلام على شيء من غرر الألفاظ**، ص ٨٥. واجتهادات المزني إذا انفرد بها لا تعد من المذهب. قال في: النووي، **المجموع شرح المهذب للشيرازي**، مج ١، ص ١١٥: «وقد قال إمام الحرمين في باب ما ينقض الوضوء من النهاية: إذا انفرد المزني برأي فهو صاحب مذهب، وإذا خرج للشافعي قولاً فتخريجه أولى من تخريج غيره، وهو ملتحق بالمذهب لا محالة، وهذا الذي قاله الإمام حسن لا شك أنه متعين».

(٦٤) انظر: **تحفة المحتاج**، مج ٩، ص ٢٢.

(٦٥) انظر: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الرملي المنوفي المصري الأنصاري، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، مج ٦، ص ١٨٨. ثم إني جعلت جل نقلي من كتابيْ التحفة والنهاية لما نص عليه علماء الشافعية في الأعصر المتأخرة من جلالة هذين الكتابين وعلوّ شأن مؤلفيهما، إلى أقوالهما يتسارع العلماء بالقبول، ويقدمونهما على من يباريهما من الأكابر الفحول، هكذا في: باعلوي، **مطلب الإيقاظ في الكلام على شيء من غرر الألفاظ**، ص ٥٨، وفيه مزيد تفصيل في مكانة هذين العالمين.

المسألة وردت عند كلامهم على مسألة حكم النظر إلى الوجه والكفين عند أمن الفتنة. وصوّب الأسنوي في المهمات جواز النظر هنا مع الكراهة لكون الأكثرين عليه. ونسبه إمام الحرمين للجمهور(٦٦).

فائدة في العلاقة بين النظر والستر:

تقدم أن ابن حجر الهيتمي ذهب إلى أنه يجب عليها الستر حال تحققت نظر أجنبي إليها؛ لأنها إن لم تفعل كانت معينة له على حرام فتأثم(٦٧). فما أصل المسألة عنده؟ ابن حجر هنا يبني هذه المسألة على ما صححه النووي في **المنهاج** من أن نظر الأجنبي إلى الوجه والكفين حرام وإن أمن الفتنة(٦٨). ثم إنه نص في الإمداد، كما نقله الكردي في **حاشيته الكبرى**، على أنه لا تلازم بين حرمة النظر ووجوب الستر، قال: «... أما حرمة نظرهما ـ أي الوجه والكفين ـ فإن ذلك مظنة الفتنة، ولا تلازم بين حرمة النظر ووجوب الستر ألا ترى أن الأمرد يحرم نظره ولا يجب عليه الستر»(٦٩).

لكن ما ذهب إليه الشمس الرملي من وجوب الستر عليها وعدم تقييده ذلك بحال تحققها نظر أجنبي إليها، يفهم منه أنه يرى تلازماً بين حرمة النظر ووجوب الستر(٧٠). وقد قرر هذا التلازم الشهاب الرملي في حاشيته على أسنى المطالب شرح روض الطالب في معرض رده لكلام القاضي عياض الذي نقله النووي وأقره في **شرح صحيح مسلم**: أن المرأة لا

(٦٦) انظر: أبو يحى زكريا الأنصاري الشافعي، **أسنى المطالب شرح روض الطالب**، مج ٦، ص ٢٦٩.

(٦٧) انظر: **تحفة المحتاج**، مج ٩، ص ٢٢.

(٦٨) انظر: **تحفة المحتاج**، مج ٩، ص ٢١. وتصحيح الإمام النووي في هذه المسألة جاء بلفظ الصحيح، والمقرر في المذهب أن مقابل الصحيح فاسد، انظر: باعلوي، **مطلب الإيقاظ في الكلام على شيء من غرر الألفاظ**، ص ٥٠. بل نص ابن حجر في **التحفة**، مج ٩، ص ٢٢، على فساد طريقة من قال بحل النظر إلى الوجه والكفين حال أمن الفتنة، لكن هذا التنصيص على الفساد هو في مسألة ذهب إلى ترجيح خلاف ما صححه النووي فيها جمهور علماء المذهب، فإن قيل أن الترجيح بقوة المدرك ـ كما في **التحفة** عن البلقيني، مج ٩، ص ٢٣ ـ فيجاب عن ذلك أن هذه المسألة تختلف فيها أنظار المجتهدين. والله أعلم.

(٦٩) محمد سليمان الكردي، **حاشية الكردي الكبرى بهامش موهبة ذي الفضل** (مصر: المطبعة العامرة الشرقية، ١٣٢٦هـ)، مج ١، ص ٣٢٤.

(٧٠) انظر: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الرملي المنوفي المصري الأنصاري، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، مج ٦، ص ١٨٨.

يلزمها ستر وجهها في طريقها، وإنما هو سنة، وعلى الرجال غض البصر عنهن للآية. قال الشهاب الرملي: «وكلام القاضي عياض مردود بأشياء منها قول الأصحاب معنى كون المراهق كالبالغ - في حرمة النظر - أنه يلزم المنظور إليها الاحتجاب منه»[٧١].

المطلب الرابع: ما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب عند الحنابلة

اتفق الحنابلة على وجوب أن تستر المرأة أمام الأجانب ما عدا الوجه والكفين، واختلفوا في وجوب ستر الوجه والكفين، وبيان ذلك في مسألتين:

المسألة الأولى: حكم ستر الوجه أمام الأجانب

في الوجه روايتان عن الإمام أحمد:

إحداهما: أنه عورة[٧٢] فيجب ستره أمام الأجانب.

والرواية الثانية: أن الوجه ليس عورة[٧٣]. جاء في الإنصاف: «... أطلق الإمام أحمد القول بأن جميعها عورة، وهو محمول على ما عدا الوجه أو على غير الصلاة»[٧٤].

وقد اختلف مجتهدو المذهب في تقعيد مذهب الإمام أحمد في هذه المسألة إلى أربعة أقوال:

أحدها: هو المذهب أن الوجه ليس عورة في الصلاة وهو عورة باعتبار النظر كبقية بدنها إذا لم يجز النظر إليه لقوله (ﷺ): «المرأة عورة»[٧٥]. ومقتضى هذا القول أنه يجب على المرأة أن تستر وجهها أمام الأجانب.

---

(٧١) أبو العباس بن أحمد الرملي الكبير، **حاشية أبي العباس بن أحمد الرملي الكبير على أسنى المطالب شرح روض الطالب** المطبوعة مع أسنى المطالب شرح روض الطالب لأبي يحيى زكريا الأنصاري، ضبط نصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، مج ٦، ص ٢٦٩.

(٧٢) انظر: علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، **الإنصاف**، مج ١، ص ٤٥٢.

(٧٣) انظر: المصدر نفسه.

(٧٤) انظر: المصدر نفسه.

(٧٥) انظر: المصدر نفسه؛ البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، مج ١، ص ٢٦٦؛ =

القول الثاني: أن الوجه ليس عورة، ويحرم النظر إليه بلا سبب. ذكر في **المغني** أن قوله (ﷺ): «المرأة عورة»(٧٦) عامّ يقتضي وجوب ستر جميع بدنها وترك الوجه للحاجة(٧٧).

القول الثالث: أن الوجه ليس عورة، ويجوز النظر إليه(٧٨) وهو قول مرجوح في المذهب. قال في **المبدع**: «وجوز جماعة، وذكره الشيخ تقي الدين رواية، نظر رجل من حرة ما ليس بعورة، والمذهب: لا»(٧٩). ومقتضى ذلك أنه لا يجب ستره على المرأة.

القول الرابع: أن الوجه عورة وإنما كشف في الصلاة للحاجة(٨٠).

المسألة الثانية: حكم ستر المرأة كفيها أمام الأجانب

في الكفين روايتان عن الإمام أحمد:

إحداهما: أنهما عورة فيجب سترهما أمام الأجانب، وهذه الرواية هي المذهب(٨١) وعليه الجمهور(٨٢).

= وشمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، **الفروع**، وبذيله تصحيح الفروع علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، تحقيق أبو الزهراء حازم القاضي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، مج ٥، ص ١١٠. وعبارة الفروع: «وجوّز جماعة ـ وذكره شيخنا رواية ـ نظر رجل من حرة ما ليس بعورة في الصلاة، والمذهب: لا، نقل أبو طالب: ظفر المرأة عورة، فإذا خرجت فلا يبين منها شيء، ولا خفها، فإن الخف يصف القدم، وأحب إليّ أن تجعل لكمها زراً عند يدها لا يبين منها شيء». والحديث الشريف رواه الإمام الترمذي: الإمام الترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب الرضاع، باب استشراف الشيطان المرأة إذا خرجت، ص ١٧٦.

(٧٦) الإمام الترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب الرضاع، باب استشراف الشيطان المرأة إذا خرجت، ص ١٧٦.

(٧٧) انظر: ابن قدامة، **المغني**، مج ٢، ص ٣٢٨.

(٧٨) انظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، **الفروع**، مج ٥، ص ١١٠؛ وابن مفلح برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، **المبدع شرح المقنع** (الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، مج ٧، ص ١٠.

(٧٩) انظر: ابن مفلح، **المبدع شرح المقنع**، مج ٧، ص ١٠.

(٨٠) انظر: علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، **الإنصاف**، مج ١، ص ٤٥٢.

(٨١) انظر: المصدر نفسه؛ وابن مفلح، **المبدع شرح المقنع**، مج ١، ص ٣١٠ ـ ٣١١.

(٨٢) انظر: علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، **الإنصاف**، مج ١، ص ٤٥٢.

والرواية الثانية: أنهما ليسا عورة، واختار هذه الرواية جماعة من علماء المذهب(٨٣) وصوبه في الإنصاف(٨٤).

المبحث الثاني
أدلّة الأقوال الواردة في ما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب

مدخل

الأدلة النقلية الواردة في مسألتنا هذه، ظواهر قرآنية، وظواهر حديثية سندها غير متواتر، واختلف في صحة بعضها سنداً، وكذلك اختلف في دلالة المتن أو صحته، ثم إن العلماء قطعوا بوجوب أن تستر المرأة أمام الأجانب ما بين السرة والركبة، والبطن والظهر والصدر والعضد(٨٥)، أما ما سوى ذلك فسيأتي الكلام فيه.

وقد وردت في القرآن الكريم آيتان تعدان أصلاً في هذه المسألة، وهما آيتان في سورتيْ النور والأحزاب، وآية النور نزلت بعد آية الأحزاب وفقاً لترتيب نزول السور كما في الإتقان للإمام السيوطي، فتكون آية النور هي الأصل في مسألة تستر المرأة أمام الأجانب(٨٦).

وسأتناول في هذا المبحث اختلاف العلماء في تأويل هاتين الآيتين، وسأتطرق تبعاً إلى الأدلة الأخرى التي اعتمدها العلماء، كلّ بحسب ما ترجح عنده في هذه المسألة.

قال الله تعالى في سورة النور (الآية ٣١): **﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ**

---

(٨٣) انظر: المصدر نفسه؛ وابن مفلح، **المبدع شرح المقنع**، مج ١، ص ٣١١.

(٨٤) انظر: علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، **الإنصاف**، مج ١، ص ٤٥٢.

(٨٥) انظر: الفاسي، **مختصر كتاب النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، ص ١٢٩ ـ ١٣٠، ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٨٦) انظر: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن وبأسفل الصحائف إعجاز القرآن للقاضي أبي بكر الباقلاني**، د.ط (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ١٤.

بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾.

فهذه الآية الكريمة بينت أنه يجب على المرأة أن تستر زينتها الباطنة عن الأجانب، أما الزينة الظاهرة فلها إبداؤها.

وقال الله تعالى في سورة الأحزاب (الآية ٥٩): **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ﴾**.

وهذه الآية الكريمة أمرت المؤمنات بلباس يتميزن به، وسيأتي تفصيل الكلام على ذلك.

وقد تقدم في المبحث الأول من هذا الفصل بيان أقوال المذاهب الواردة في ما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب، وترتيب هذه الأقوال وفقاً لقوتها في مدارس المذاهب التي تنتسب إليها، وتبين لنا أن جميع الأقوال التي قررت هي أقوال منسوبة إلى من له أهلية الاجتهاد.

وقد اختلف العلماء في تحديد الزينة الظاهرة، وفقاً لاختلافهم في تأويل المراد منها في الآية، ومن ثمّ فإني سأدرس كيف تأولها كل فريق تبعاً لقراءته لها ولمجمل الأدلة الواردة في المسألة والتي هي بمثابة تفسير للمراد من الزينة الظاهرة الواردة في الآية.

كما اختلفوا في تأويل آية الأحزاب في إدناء الجلابيب، وسيتم تناول ذلك في المطلب السابع من هذا المبحث.

ولن يكون من عمل الباحثة في هذا المبحث أن تستوفي كتابة جميع الأدلة النقلية الواردة في المسألة، اكتفاء بالبعض عن الكل، ذلك أن بقية الأدلة لا تخرج في دلالتها عما سيتم الكلام عليه في هذا المبحث والمبحث الذي يليه. والله المستعان.

المطلب الأول: تفسير آية النور عند القائلين بوجوب ستر ما عدا الوجه والكفين

الكلام على تفسير قوله تعالى: **﴿وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ**

مِنْهَا﴾ (النور: ٣١) عند القائلين بوجوب ستر ما عدا الوجه والكفين من وجوه:

أحدها: أنهم اعتمدوا تفسير جماعة من الصحابة للزينة الظاهرة في الآية بأنها الوجه والكفان.

وهو قول يروى عن سيدنا ابن عباس، وسيدنا ابن عمر، والسيدة عائشة، رضي الله عنهم(٨٧).

قال الإمام الجصاص الحنفي بعد أن نقل تفسير بعض الصحابة للزينة الظاهرة بأنها الوجه والكفان: «وقال أصحابنا المراد الوجه والكفان؛ لأن الكحل زينة الوجه، والخضاب(٨٨) والخاتم زينة الكف، فإذ قد أباح النظر

---

(٨٧) انظر: الفاسي، **مختصر كتاب النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، ص ١٤٠ ـ ١٤١. وروى الإمام ابن أبي شيبة أن الزينة الظاهرة الوجه والكفان عن سيدنا ابن عمر، وسيدنا ابن عبّاس في: ابن أبي شيبة، **مصنف ابن أبي شيبة**، كتاب النكاح، مج ٩، ص ٢٨١. وروى الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، في: **السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي** لعلاء الدين بن علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني، ويليه فهرس الأحاديث إعداد يوسف عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، مج ٢، ص ٢٢٦: عن السيدة عائشة أنها قالت: ما ظهر منها: الوجه والكفان. وروى الإمام البيهقي مثل ذلك عن سيدنا ابن عمر. كما روى الإمام البيهقي في **السنن الكبرى**، مج ٢، ص ٢٢٥، عن سيدنا ابن عباس قال: **﴿ولا يبدين زينتهنّ إلّا ما ظهر منها﴾** ما في الكف والوجه.

وقال الإمام ابن حجر العسقلاني في **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، مج ٢، ص ٢٢٥: «قوله: روي عن علي وابن عباس في قوله تعالى: **﴿ولا يبدين زينتهنّ إلّا ما ظهر منها﴾** قالا هو الكحل والخاتم أما علي فلم أجد ذلك عنه وأما ابن عباس فأخرجه الطبراني والبيهقي.... وذكره ابن أبي شيبة... وكذا ذكره عبد الرزاق عن قتادة، وقد ورد ما يخالف ذلك فروى البيهقي من طريق عبد الله بن مسلم بن هرمز عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: الوجه والكفان، ومن حديث عائشة مثله موقوفاً...».

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن لا تعارض بين رواية الكحل والخاتم، ورواية الوجه والكفين؛ إذ يمكن أن نفهم رواية الكحل والخاتم على أن فيها مزيد بيان، وهذا أولى من فرض التعارض بين الروايتين.

(٨٨) جاء في: أبو العباس أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، ص ١٤٦: «خضبت اليد وغيرها خضباً من باب ضرب، بالخضاب: وهو الحنّاء ونحوه، قال ابن القطّاع: فإذا لم يذكروا الشيب والشعر قالوا: خضب خِضاباً، واختضبت بالخضاب. وفي نسخة من «التهذيب»: يقال للرجل: خاضب، إذا اختضب بالحنّاء، فإن كان بغير الحنّاء قيل: صبغ شعره، ولا يقال: اختضب».

إلى زينة الوجه والكف فقد اقتضى ذلك لا محالة إباحة النظر إلى الوجه والكفين»[٨٩].

وقال الإمام ابن العربي المالكي: «واختلف في الزينة الظاهرة على ثلاثة أقوال:... الثاني: الكحل والخاتم، قاله ابن عباس والمسور. الثالث: أنه الوجه والكفان. وهو والقول الثاني بمعنى، لأن الكحل والخاتم في الوجه والكفين، إلا أنه يخرج عنه بمعنى آخر، وهو أن الذي يرى الوجه والكفين هي الزينة الظاهرة يقول ذلك ما لم يكن فيها كحل أو خاتم، فإن تعلق بها الكحل والخاتم وجب سترها، وكانت من الباطنة... وقال ابن القاسم عن مالك: الخضاب ليس من الزينة الظاهرة... وأما الخضاب فهو من الزينة الباطنة إذا كان في القدمين.

والصحيح أنها من كل وجه هي التي في الوجه والكفين....»[٩٠].

وقال الإمام الطبري في **تفسيره** بعد أن نقل جملة من الآثار الواردة عن الصحابة في المسألة: «وأولى الأقوال بالصواب قول من قال: عُني بذلك الوجه والكفان. يدخل في ذلك إذا كان كذلك الكحل والخاتم والسوار والخضاب والثياب»[٩١].

ثم إنّ كتب التفسير تعرضت لوجهة زائدة في تفسير الآية، وهذه الوجهة لم تتطرق إليها ـ فيما بحثت ـ إلا بعض كتب الفقه[٩٢]، وهي الكلام على زينة الوجه والكفين، فذهب بعض المفسرين إلى أن المراد بالزينة الظاهرة الزينة الخَلقية وهي الوجه والكفان: فإن تعلق بها كحل أو خاتم وجب سترها، وذهب أكثر المفسرين إلى أن الزينة الظاهرة هي الزينة

---

(٨٩) أبو بكر أحمد الرازي الجصاص، **أحكام القرآن**، د.ط (د.م: دار الفكر، د.ت)، مج ٣، ص ٣١٥.

(٩٠) أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، **أحكام القرآن**، راجع أصوله وخرّج أحاديثه وعلّق عليه محمد عبد القادر عطا، د.ط (بيروت: دار الكتب العلمية، طبعة جديدة فيها زيادة شرح وضبط وتحقيق، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، مج ٣، ص ٣٨١ ـ ٣٨٢.

(٩١) الطبري، **تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مج ١٧، ص ٢٦١. وقوله: السوار فيه نظر سيأتي.

(٩٢) انظر: السرخسي، **المبسوط**، مج ١٠، ص ١٥٣؛ والحطاب الرعيني، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، مج ٥، ص ٢١.

المكتسبة كالكحل والخضاب مع مواضعها: فيجوز للمرأة أن تظهر للناس وهي مزينة الأعضاء التي عدت مواضع للزينة الظاهرة، وصحح هذا القول الإمامان الطبري، وابن العربي المالكي:

قال الإمام الطبري: «وأولى الأقوال بالصواب قول من قال: عني بذلك الوجه والكفان. يدخل في ذلك إذا كان كذلك الكحل والخاتم والسوار والخضاب والثياب»(٩٣).

و قال الإمام ابن العربي المالكي: «والصحيح أنها من كلّ وجه هي التي في الوجه والكفين. . . .»(٩٤).

وجعل صاحب تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان هذا القول هو قول أكثر المفسرين، قال: «قال أكثر المفسرين: الزينة ههنا ـ أي في قوله تعالى: ﴿وَلا يُبْدِينَ﴾ ـ أريد بها أمور ثلاثة:

أحدها: الأصباغ كالكحل، والخضاب بالوَسِمة(٩٥) في حاجبيها، والحمرة في خديها، والحناء في كفيها وقدميها.

وثانيها: الحلي كالخاتم والسوار والخلخال والدملج والقلائد والإكليل والوشاح والقرط.

وثالثها: الثياب.

وقال آخرون: الزينة اسم يقع على محاسن الخلق التي خلقها الله عز وجل، وعلى ما يتزين به الإنسان من فضل لباس أو حلي وغير ذلك. . .

وأما الذين حملوا الزينة على ما عدا الخلقة، فذهبوا إلى أنه تعالى إنما حرّم النظر إليها حال اتصالها ببدن المرأة لأجل المبالغة في حرمة النظر إلى أعضاء المرأة، إلا ما ظهر من هذه الزينة كالثياب مطلقاً إذا لم

---

(٩٣) الطبري، **تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مج ١٧، ص ٢٦١. وقوله: السوار فيه نظر سيأتي.

(٩٤) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مج ٣، ص ٣٨١ ـ ٣٨٢.

(٩٥) جاء في: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (وسم)، مج ٨، ص ٤٨٣٩، أن الوَسِمة: شجر له ورق يُختضب به.

تصف البدن لرقتها، وكالحمرة والوسمة في الوجه، وكالخضاب والخواتيم في اليدين، وما سوى ذلك يحرم النظر إليه....»[٩٦].

ويعضد هذا القول حديث الإمام مسلم في كتاب الطلاق عن: «.... عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، أن أباه كتب إلى عمر بن عبد الله بن الأرقم الزهري، يأمره أن يدخل على سبيعة بنت الحارث الأسلمية، فيسألها عن حديثها وعما قال لها رسول الله (ﷺ)، حين استفتته. فكتب عمر بن عبد الله إلى عبد الله بن عتبة يخبره، أن سبيعة أخبرته، أنها كانت تحت سعد بن خولة، وهو في بني عامر بن لؤي، وكان ممن شهد بدراً فتوفي عنها في حجة الوداع، وهي حامل، فلم تنشب أن وضعت حملها بعد وفاته، **فلما تعلّت من نفاسها تجمّلت للخطاب،** فدخل عليها أبو السنابل بن بعكك رجل من بني عبد الدار فقال لها: ما لي أراك متجمّلة؟ لعلك ترجين النكاح، إنك والله ما أنت بناكح حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشر. قالت سبيعة: فلما قال لي ذلك، جمعت عليّ ثيابي حين أمسيت. **فأتيت رسول الله (ﷺ) فسألته عن ذلك، فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي، وأمرني بالتزوج إن بدا لي**»[٩٧].

ووجه الدلالة من الحديث: أن السيدة سبيعة كانت متجملة ـ أي متزينة ـ حين دخل عليها الصحابي، وقد ذكرت لرسول الله (ﷺ) ذلك ولم ينكر عليها تجمّلها، فلو كان تزيين الأعضاء التي يباح إظهارها ممنوعاً لبينه رسول الله (ﷺ)، والحادثة وقعت بُعيد حجة الوداع؛ أي بعد فرض الحجاب فيتم الاستدلال. والله تعالى أعلم.

---

(٩٦) نظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين القمي النيسابوري، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، تحقيق ومراجعة إبراهيم عطوة عوض (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م)، مج ١٦ ـ ١٨، ج ١٨، ص ٩٢ ـ ٩٣؛ وانظر أيضاً: ابن العربي، **أحكام القرآن**، مج ٣، ص ٣٨١ ـ ٣٨٢.

(٩٧) رواه الإمام مسلم. انظر: النووي، **صحيح مسلم بشرح الإمام محيي الدين النووي المسمى المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، حقق أصوله وخرّج أحاديثه على الكتب الستة ورقمه حسب المعجم المفهرس وتحفة الأشراف خليل مأمون شيحا، ط ٧ (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، كتاب الطلاق، باب انقضاء عدة المُتوفّى عنها زوجها، وغيرها، بوضع الحمل، مج ٩، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

قال الإمام ابن القطان تعليقاً على حديث السيدة سبيعة: «وقوله: تجمّلت للخطّاب، ليس معناه: الذين قد خطبوها، وإنما معناه الذين يخطبونها فهي إنما تعرّضت لمن لا يخطب، لا لمن قد خطب، ولا يمنع من القول بهذا إلا تحقق إجماع بالمنع منه، وليس بكاف في ذلك أن لا يعرف خلافه»(٩٨).

جاء في **مواهب الجليل**: «فرع: قال ابن القطان: ولها أن تتزين للناظرين، بل لو قيل: بأنه مندوب ما كان بعيداً، ولو قيل: إنه يجوز لها التعرض لمن يخطبها إذا سلمت نيتها في قصد النكاح لم يبعد. انتهى.»(٩٩).

ويعضد هذا الفهم أيضاً ما رواه الإمام أبو داود في **سننه**: «عن عائشة (رضي الله عنها) قالت: أومأت امرأة من وراء سترٍ بيدها كتاب إلى رسول الله (ﷺ) فقبض النبي (ﷺ) يده فقال: ما أدري أيد رجل أم يد امرأة. قالت: بل امرأة. قال: لو كنت امرأة لغيرت أظفارك»(١٠٠).

كما رُوي عن السيدة عائشة (رضي الله عنها): «أن هند ابنة عتبة قال: يا نبي الله بايعني، قال: لا أبايعك حتى تغيري كفيك، كأنهما كفي سبع»(١٠١).

ثم إننا نجد في **تلخيص الحبير** كلاماً في سند الحديثين، لكن مما ينبغي التنبه له أن الإمام ابن حجر العسقلاني في **تلخيص الحبير** بعد أن نقل كلام العلماء في تضعيف الحديث الثاني، قال بعد أسطر عند كلامه على فقه الحديث: «قَوْلُهُ وَحَيْثُ يُسْتَحَبُّ الِاخْتِضَابُ إنَّمَا يُسْتَحَبُّ تَعْمِيمُ الْيَدِ دُونَ النَّقْشِ وَالتَّسْدِيدِ وَالتَّطْرِيفِ فَقَدْ رُوِيَ أَنَّهُ (ﷺ) نهى عن التَّطْرِيفِ، **وهو أَنْ تَخْتَضِبَ الْمَرْأَةُ أَطْرَافَ الْأَصَابِعِ**. هذا الْحَدِيثُ لم أَجِدْهُ، لَكِنْ رَوَى الطَّبَرَانِيُّ في تَرْجَمَةِ أُمِّ لَيْلَى امْرَأَةِ أبي لَيْلَى من حديث ابن أبي

---

(٩٨) انظر: الفاسي، **مختصر كتاب النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١.

(٩٩) انظر: الحطاب الرعيني، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، مج ٥، ص ٢٢.

(١٠٠) رواه الإمام أبو داود في سننه في كتاب الترجل، باب في الخضاب للنساء، ص ١٥٢٦؛ ورواه الإمام النّسائي في سننه في كتاب الزينة، باب الخضاب للنساء، ص ٢٤١٥.

(١٠١) رواه الإمام أبو داود في سننه في كتاب الترجل، باب في الخضاب للنساء، ص ١٥٢٦.

لَيْلَى قالت بَايَعَنَا رسول اللَّهِ (ﷺ) فَكَانَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا أَنْ نختضب الغمس، ونمتشط بالغسل، ولا نقحل أيدينا من خضاب، وَهَذَا لَا يَدُلُّ على الْمَنْعِ بَلْ حَدِيثُ عِصْمَةَ عن عَائِشَةَ الْمُتَقَدِّمُ عِنْدَ أَحْمَدَ وَغَيْرِهِ فيه لَغَيَّرْت أَظْفَارَك يَدُلُّ على الْجَوَازِ، إلَّا أَنَّ الْمُصَنِّفَ نَظَرَ إلَى الْمَعْنَى في حَالِ الْإِحْرَامِ خَاصَّةً؛ لِأَنَّهَا إنَّمَا أُمِرَتْ بِخَضْبِ يَدَيْهَا لِتَسْتُرَ بَشَرَتَهَا فإذا أَخَضَبَتْ طَرَفَاً منها لم يَحْصُلْ تَمَامُ التَّسَتُّرِ، وَأَيْضاً فَفِي النَّقْشِ وَالتَّطْرِيفِ فِتْنَةٌ وقد أُمِرَتْ بِالْكَشْفِ في الْإِحْرَامِ»(١٠٢).

فانظر إلى قول الإمام ابن حجر العسقلاني: «وهذا لا يدل على المنع (أي المنع من التطريف)، بل حديث عصمة عن عائشة المتقدّم عند أحمد وغيره فيه: لغيرت أظفارك يدلّ على الجواز..»، فاستدلال الإمام ابن حجر بالحديث الذي نقل الكلام على سنده يدل على أنه مقبول عنده، ولكأنه تعضد عنده بما جعله صالحاً للاحتجاج به.

ثم إن ما ذكره الإمام ابن حجر العسقلاني من أن المرأة أمرت بخضب يديها لتستر بشرتها يرده ظاهر النص، الذي يدل على ندبها إلى التغيير الذي يوافق ما يلائم حال النساء من التزين، ولا يرد على ذلك ما روي من نهي عن النقش والتطريف فهو نهي عن هيئة معينة من التزين لا عن مطلق التزين. والله تعالى أعلم.

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ قبول الحديثين لاعتضادهما بآثار

---

(١٠٢) العسقلاني، **تلخيص الحبير**، مج ٢، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧. وحديث: «.. فكان فيما أخذ علينا أن نختضب الغمس...» رواه الإمام الطبراني في **المعجم الكبير**، مج ٢٥، ص ١٣٨. وجاء في: ابن منظور، **لسان العرب**، مج ٦، ص ٣٢٩٧: «الغَمسُ: إرساب الشيء في الشيء السَيّال أو النّدى أو في ماء أو صِبغ حتى اللقمة في الخل، غَمسه يغمسه غَمساً، أي مقَلَه فيه، وقد انغمس فيه واغتمس... واختضبت المرأة غمساً: غَمَست يديها خضاباً مُستوياً من غير تصوير». وجاء في: أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي أبو سليمان، **غريب الحديث**، تحقيق عبد الكريم إبراهيم العزباوي، د.ط (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٠٢)، مج ٢، ص ١٧٤: «... وقولهم قحل أي مات وجف جلده على عظمه. يقال جلد قاحل وخبز قاحل أي يابس ورجل متقحل أي متقشف. ومن هذا حديث أم ليلى قالت أمرنا رسول الله ألا نقحل أيدينا من خضاب». فيكون معنى: لا نقحل أيدينا من خضاب؛ أي لا تيبس أيدينا من خضاب. والمراد أن الرسول (ﷺ) أمرهن بعدم ترك الاختضاب.

الصحابة، وحديث السيدة سبيعة (رضي الله عنها) في صحيح الإمام مسلم في ندب تزيّن المرأة لتخطب، والمرأة إما أن تكون متزوجة والشأن بالمرأة المتزوجة أن تكون على هيئة حسنة تبعّلاً لزوجها، فلا تقع عينه عليها إلا وهي في حال طيبة غير رثّة، أو غير متزوجة فتتزين لتخطب، ويستأنس لذلك بما رواه الإمام عبد الرزاق الصنعاني عن إسماعيل بن عيّاش عن عطاء الخراساني قال: جاءت امرأة إلى النبي (ﷺ) تبايعه فقال: ما لك لا تختضبين، ألك زوج؟ قالت: نعم، قال: فاختضبي؛ فإن المرأة تختضب لأمرين إن كان لها زوج فلتختضب لزوجها وإن لم يكن لها زوج فلتختضب لخطبتها. ثم قال: لعن الله المذكرات من النساء والمؤنثين من الرجال»(١٠٣). بل إن الأصل في المسلم أن يكون على هيئة حسنة، **والحسن في كل جنس بما يليق به، وفي كل حال أيضاً بما يليق به،والضابط في ذلك هو الالتزام بستر ما أوجب الشرع ستره، وعدم نية الفساد أو الإفساد**. والله أعلم.

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن الحجاب وفقاً لهذا القول ليس المراد منه حجب الزينة الكاملة للمرأة، وإنما حجب بعض زينتها وإظهار بعضها على وصف الاحتشام بما يتلاءم مع الطبيعة الفطرية لدى المرأة التي تميل إلى التزيّن، وأن مسؤولية المرأة في ذلك هو أن تتحقق بمقصد التستر من المحافظة على التعامل العفيف، والقصد الشريف في التواصل مع الرجل، ويقابل ذلك مسؤولية الرجل في غض بصره، وحفظ قلبه، بل وإن مسؤوليته في عدم التبرّج في اللباس، وعدم القصد إلى الإغواء، مسؤولية تماثل مسؤولية المرأة كما نبّه على ذلك الإمام القرطبي في تفسيره، قال في تفسير قوله تعالى: **﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾**: من فعل ذلك منهن فرحاً بحليهن فهو مكروه، ومن فعل ذلك منهن تبرجاً وتعرضاً للرجال فهو حرام مذموم، وكذلك من ضرب

---

(١٠٣) أبو بكر عبد الرزاق بن همّام الصنعاني، **المصنّف** ومعه كتاب الجامع للإمام معمر بن راشد الأزدي رواية الإمام عبد الرزاق الصنعاني، عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه حبيب الرحمن الأعظمي، ط ٢ (المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، كتاب الطهارة، باب خضاب النساء، مج ٤، ص ٣١٨.

بنعله من الرجال إن فعل ذلك تعجباً حرمَ، فإن العجب كبيرة، وإن فعل ذلك تبرجاً لم يجز»(١٠٤).

الوجه الثاني: **ترجح عند هذا الفريق اعتماد التفسير الذي ذهب إليه جماعة من الصحابة بأن الوجه والكفين من الزينة الظاهرة بكونهما يظهران عادة وعبادة، وتدعو الحاجة إلى إظهارهما.**

قال الإمام الجصاص الحنفي: «ويدل على أن الوجه والكفين من المرأة ليسا بعورة أيضاً أنها تصلي مكشوفة الوجه واليدين، فلو كانا عورة لكان عليها سترهما كما عليها ستر ما هو عورة»(١٠٥).

وقال الإمام النسفي الحنفي في تفسيره: ﴿**إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا**﴾ إلا ما جرت العادة والجبلة على ظهوره وهو الوجه والكفان والقدمان، ففي سترها حرج بيّن فإن المرأة لا تجد بُداً من مزاولة الأشياء بيديها ومن الحاجة إلى كشف وجهها خصوصاً في الشهادة والمحاكمة والنكاح...»(١٠٦).

وقال الإمام ابن العربي المالكي: «والصحيح أنها من كل وجه هي التي في الوجه والكفين، فإنها التي تظهر في الصلاة، وفي الإحرام عبادة، وهي التي تظهر عادة»(١٠٧).

وقال الإمام الطبري في تفسيره: «وأولى الأقوال بالصواب قول من قال: عني بذلك الوجه والكفان. يدخل في ذلك إذا كان كذلك الكحل والخاتم والسوار والخضاب والثياب، وإنما قلنا: ذلك أولى الأقوال في ذلك بالصواب، لإجماع الجميع على أن على كل مصلٍّ أن يستر عورته في صلاته، وأن للمرأة أن تكشف وجهها وكفيها في صلاتها، وأن عليها أن

---

(١٠٤) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، اعتنى به وصححه هشام سمير البخاري، ط ٢ (الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)، مج ٦، ص ٢٣٨.

(١٠٥) الجصاص، **أحكام القرآن**، مج ٣، ص ٣١٥ ـ ٣١٦.

(١٠٦) عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، **تفسير النسفي**، د.ط (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ١٤٠.

(١٠٧) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مج ٣، ص ٣٨٢.

تستر ما عدا ذلك من بدنها، إلا ما روي عن النبي (ﷺ) أنه أباح لها أن تبديه من ذراعها إلى قدر النصف(١٠٨)، فإذا كان ذلك من جميعهم إجماعاً، كان معلوماً بذلك أن لها أن تبدي من بدنها ما لم يكن عورة كما ذلك للرجال، لأن ما لم يكن عورة، فغير حرام إظهاره. وإذا كان لها إظهار ذلك، كان معلوماً أنه مما استثناه الله تعالى، ذكره بقوله: ﴿**إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا**﴾ لأن كل ذلك ظاهر منها»(١٠٩).

فانظر إلى قول الإمام الطبري: «وإنما قلنا: ذلك أولى الأقوال في ذلك بالصواب، لإجماع الجميع على أن على كل مصلٍّ أن يستر عورته في صلاته، وأن للمرأة أن تكشف وجهها وكفيها في صلاتها، وأن عليها أن تستر ما عدا ذلك من بدنها»(١١٠).

فهو يبين أن طريقته في الاستدلال هي ترجيح قول بعض الصحابة في الزينة الظاهرة بأنها الوجه والكفان؛ لأن ما جاز كشفه في الصلاة فهو ليس بعورة إجماعاً فيجوز كشفه في غير الصلاة كما ذلك للرجال.

أما تقريره الإجماع على وجوب ستر ماعدا الوجه والكفين ونصف الذراع ففيه نظر، فقد تقدّم ذكر ما ذهب إليه بعض العلماء من جواز كشف القدمين(١١١)، والشعر المسترسل(١١٢)، فلا تصح دعوى الإجماع، وقد نقل الإمام القباب الفاسي عن الإمام ابن القطان الخلاف في الشعر

---

(١٠٨) هذا الحديث رواه الإمام ابن جرير الطبري عن قتادة قال: «قَالَ قَتَادَة: وَبَلَغَنِي أَنَّ النَّبِيّ ـ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ قَالَ: «لَا يَحِلّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِن بِاللَّهِ وَالْيَوْم الْآخِر أَنْ تُخْرِج يَدهَا إِلَّا إِلَى هَا هُنَا. وَقَبَضَ نِصْف الذِّرَاع». انظر: الطبري، **تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مج ١٧، ص ٢٦١. قال الشيخ الألباني: وهذا إسناد منقطع. انظر: محمد ناصر الدين الألباني، **جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة**، الطبعة الشرعية الوحيدة (مصر: دار السلام، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ص ٤٢.

(١٠٩) الطبري، **تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مج ١٧، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

(١١١) انظر: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، مج ١، ص ٩٦؛ والمرغيناني، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، مج ١، ص ٢٥٩.

(١١٢) انظر: الكرخي، **العناية**، مج ١، ص ٢٦١؛ ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ١، ص ٢٦٠؛ وابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٢، ص ٧٨.

المسترسل، قال: «الغدائر مما اختلف العلماء في إبدائها. فأبو حنيفة يقول: جائز لها إبداؤها في الصلاة، فدل ذلك على أنها ليسا عنده بعورة. وأما مالك فإنه لا يجوّز لها إبداءها لا في الصلاة ولا في غيرها، ولكنه يقول: إذا انكشفت قدماها أو شعرها أو ظفرها أو صدور قدميها أعادت ما دامت في الوقت، فيشبه أن تكون عنده عورة، ولكن لا تجب الإعادة في الوقت من انكشافها...»(١١٣).

كما نبّه الإمام ابن القطان إلى أن من العلماء من ينقل الإجماع بناء على عدم علمه بوجود خلاف في المسألة، قال: «ومعلوم أن ابن عبد البر إذا حكى الإجماع، فما يحكيه بنقل متصل إلى المتعين به، وإنما هو بتصفحه، والتصفح أكثر ما يحصل عنه في هذا الباب عدم العلم بالخلاف فيه»(١١٤).

الوجه الثالث:

استأنس جملتهم لما ذهبوا إليه من ترجيح لتفسير الزينة الظاهرة بأنها الوجه والكفان بما رواه الإمام أبو داود في سننه **عن سعيد بن بشير عن قتادة عن خالد بن دريك عن السيدة عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: إن أسماء بنت أبي بكر، دخلت على رسول الله (ﷺ)، وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها، وقال: «يا أسماء! إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح لها أن يُرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه»**(١١٥).

والحديث ضعّف سنده الإمام أبو داود، قال: هذا مرسل خالد بن دريك لم يدرك عائشة وسعيد بن بشير ليس بالقوي(١١٦)، وضعف سنده أيضاً الإمام ابن القطان(١١٧)، ولذلك وجدنا أن بعض العلماء عبّر بألفاظ

---

(١١٣) الفاسي، **مختصر كتاب النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، ص ١٣٩ ـ ١٤٠. ولم أجد هذه المسألة في الكتاب الأصل.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(١١٥) انظر: الإمام أبو داود، **سنن أبي داود ضمن موسوعة الحديث الشريف، الكتب الستة**، إشراف ومراجعة صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، ط ٣ (الرياض: دار السلام للنشر، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها، ص ١٥٢٢.

(١١٦) المصدر نفسه.

(١١٧) الفاسي، **مختصر كتاب النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

يفهم منها أنهم يستأنسون بهذا الحديث ولا يعدونه دليلاً مستقلاً، كما في بدائع الصنائع[١١٨]، وفي تفسير ابن كثير[١١٩]، لكن ذهب الإمام البيهقي في **سننه** إلى أن هذا الحديث وإن كان مرسلاً إلا أنه يصح الاحتجاج به؛ إذ يتقوى بما ورد عن الصحابة من آثار توافقه. قال الإمام البيهقي: «مع هذا المرسل قول من مضى من الصحابة (ﷺ) في بيان ما أباح الله من الزينة الظاهرة، فصار بذلك قوياً»[١٢٠].

ثم إن اختلافهم في تصحيح الحديث يرجع إلى أن الحكم على الأحاديث تصحيحاً وتضعيفاً هي مسألة اجتهادية.

الوجه الرابع:

استدلّ أصحاب هذا القول بالسنة التقريرية على جواز كشف الوجه واليدين من ذلك الحديث النبوي الشريف الذي رواه الإمام مسلم عن سيدنا جابر (ﷺ)، وفي الحديث: «فقامت امرأة من سطة النساء، سفعاء الخدين، فقالت: لم يا رسول الله...»[١٢١] الحديث.

قوله: من سطة النساء، قال الإمام النووي وفي بعض النسخ: واسطة النساء... المراد: امرأة من وسط النساء جالسة في وسطهن[١٢٢].

قوله: سَفعاء الخدين: بفتح السين المهملة، أي في وجهها تغيّر وسواد[١٢٣].

قال الإمام ابن القطان: «ففيه أن جابراً أدرك من حديثها ما وصفها

---

(١١٨) علاء الدين الحنفي، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مج ٥، ص ٢٠٧.

(١١٩) أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، قوبلت هذه الطبعة على عدة نسخ خطية بدار الكتب المصرية وصححها نخبة من العلماء، د.ط (بيروت: دار المعرفة، دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م)، مج ٣، ص ٢٨٣.

(١٢٠) البيهقي، **السنن الكبرى**، كتاب الصلاة، باب عورة المرأة الحرة، مج ٢، ص ٢٢٦.

(١٢١) النووي، **صحيح مسلم بشرح الإمام محيي الدين النووي المسمى المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، كتاب صلاة العيدين، باب صلاة العيدين والأحكام المتعلقة بها، مج ٥، ص ٤١٥.

(١٢٢) المصدر نفسه.

(١٢٣) المصدر نفسه.

به، فدلّ على بدو وجهها بحضرة رسول الله (ﷺ)، وهي تخاطبه، وهو يخاطبها»(١٢٤).

المطلب الثاني: تفسير آية النور عند مَن يقول بعدم وجوب ستر القدمين

تقدّم أن القول بعدم وجوب ستر القدمين هو معتمد بعض علماء الحنفية(١٢٥)، وهو قول عند المالكية(١٢٦)، واختيار الإمام المزني من الشافعية(١٢٧).

وقد اعتمد أصحاب هذا القول التفسير الذي ورد عن السيدة عائشة وسيدنا أبي هريرة في بيان الزينة الظاهرة، بأنها السوار والفتخة، **قال الإمام ابن القطان**: «وعن عائشة، أنها سئلت عن الزينة الظاهرة، فقالت: إنها القلب والفتخة. . .»(١٢٨).

والفتخة في اللغة الخاتم في أصبع الرجل عند بعض اللغويين، جاء في لسان العرب: «قال (ابن بري): وحقيقة الفتخة أن تكون في أصابع الرجلين»(١٢٩). وهو التفسير اللغوي الذي اعتمده أصحاب هذا القول، جاء

---

(١٢٤) الفاسي، **مختصر كتاب النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، ص ١٥٤.

(١٢٥) انظر: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، مج ١، ص ٩٦؛ والمرغيناني، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، مج ١، ص ٢٥٩.

(١٢٦) انظر: الحطاب الرعيني، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، مج ٢، ص ١٨١؛ ومحمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله، **التاج والإكليل**، مج ٢، ص ١٨١.

(١٢٧) انظر: النووي، **روضة الطالبين**، مج ١، ص ٢٨٣؛ والشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، مج ١، ص ٢٨٦.

(١٢٨) الفاسي، **مختصر كتاب النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، ص ١٤١. هذا الأثر رواه الإمام ابن أبي شيبة في: ابن أبي شيبة، **مصنف ابن أبي شيبة**، كتاب النكاح، مج ٩، ص ٢٨١، قال: «. . . عن عائشة: القُلب والفَتخة». ورواه الإمام البيهقي في **سننه الكبرى**، مج ٧، ص ٨٦، عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قال: «سئلت عائشة رضي الله عنها عن الزينة الظاهرة فقالت: القلب والفتخة وضمت طرف كمها».

(١٢٩) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (فتخ)، مج ٦، ص ٣٣٤٠. جاء في ابن منظور، **لسان العرب**، مج ٦، ص ٣٣٣٩ ـ ٣٣٤٠: «الفَتخَة والفَتَخَة: خاتم يكون في اليد والرجل بفص وغير فص، وقيل: هي الخاتم أياً كان، وقيل: هي حلقة تلبس في الإصبع كالخاتم، وكان نساء الجاهلية يتخذنها في عشرهن، والجمع فتوخ وفتخات. . . قال(ابن بري): وحقيقة الفتخة أن تكون في أصابع الرجلين. . .».

في بدائع الصنائع: «وروى الحسن عن أبي حنيفة ـ رحمهما الله ـ: أنه يحل النظر إلى القدمين أيضاً. وجه هذه الرواية: ما روي عن سيدتنا عائشة (رضي الله عنها) في قوله تبارك وتعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ (النور: ٣١) القُلْب والفتخة، وهي خاتم أصبع الرجل فدل على جواز النظر إلى القدمين»(١٣٠).

وقد رجح اعتمادهم هذا التفسير الوارد عن السيدة عائشة ظاهر النص القرآني الكريم: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ (النور: ٣١)، قال الإمام الكاساني: «... ولأن الله تعالى نهى عن إبداء الزينة واستثنى ما ظهر منها، والقدمان ظاهرتان ألا ترى أنهما يظهران عند المشي، فكانا من جملة المستثنى من الحظر فيباح إبداؤهما؟»(١٣١).

والمتبادَر من عبارة الإمام الكاساني أنهم ذهبوا إلى استثناء ما يظهر عادة، وعبارة الإمام النسفي تزاوج بين ما يظهر عادة وتدعو الحاجة إلى إظهاره، قال: «﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ إلا ما جرت العادة والجبلة على ظهوره وهو الوجه والكفان والقدمان، ففي سترها حرج بيّن، فإن المرأة لا تجد بُداً من مزاولة الأشياء بيديها ومن الحاجة إلى كشف وجهها خصوصاً في الشهادة والمحاكمة والنكاح وتضطر إلى المشي في الطرقات، وظهور قدميها، وخاصة الفقيرات منهن»(١٣٢).

واقتصر الإمام السرخسي في **المبسوط** على أن إباحة النظر إلى قدميها لأجل حاجتها إلى كشف القدمين، أو كما عبّر الإمام ابن الهمام للابتلاء بالإبداء(١٣٣)، قال الإمام السرخسي: «وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه يباح النظر إلى قدمها أيضاً، وهكذا ذكر الطحاوي؛ لأنها كما تبتلى بإبداء وجهها في المعاملة مع الرجال وبإبداء كفها في الأخذ والإعطاء، تبتلى بإبداء قدميها إذا مشت حافية أو متنعلة وربما لا تجد الخفّ في كل وقت»(١٣٤).

---

(١٣٠) علاء الدين الحنفي، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مج ٥، ص ٢٠٤.

(١٣١) المصدر نفسه، مج ٥، ص ٢٠٤.

(١٣٢) النسفي، **تفسير النسفي**، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(١٣٣) ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ١، ص ٢٥٩. انظر أيضاً: زين الدين ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق**، مج ١، ص ٢٨٤.

(١٣٤) السرخسي، **المبسوط**، مج ١٠، ص ١٥٣.

المطلب الثالث: تفسير سورة النور عند مَن يقول بعدم وجوب ستر الذراع

تقدّم أن القول بأن الذراع ليس عورة هو مقابل الأصح عند الحنفية[١٣٥]، وهو قول الإمام أبي يوسف[١٣٦]، ورجحه الإمام الموصلي صاحب **الاختيار**[١٣٧].

وقد اعتمد أصحاب هذا القول التفسير الذي ورد عن السيدة عائشة في بيان الزينة الظاهرة، فقد رُوي عنها أن السوار من الزينة الظاهرة[١٣٨]. وقد جاء في **لسان العرب**: «والقُلب: السوار»[١٣٩].

والحنفية ينصّون على أن السوار زينة الذراع[١٤٠]، قال الإمام النسفي الحنفي: «﴿**وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ**﴾ الزينة ما تزينت به المرأة من حلي أو كحل أو خضاب، والمعنى ولا يظهرن مواضع الزينة؛ إذ إظهار عين الزينة وهي الحلي ونحوها مباح، فالمراد بها مواضعها أو إظهارها وهي في مواضعها لإظهار مواضعها لا لإظهار أعيانها، ومواضعها الرأس والأذن والعنق والصدر والعضدان والذراع والساق فهي للإكليل

---

(١٣٥) انظر: ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ١، ص ٢٥٩؛ وأحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، **حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح**، مج ١، ص ٨٩.

(١٣٦) انظر: السرخسي، **المبسوط**، مج ١٠، ص ١٥٣؛ وزين الدين ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق**، مج ١، ص ٢٨٤.

(١٣٧) عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، **الاختيار لتعليل المختار**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٥٠.

(١٣٨) الفاسي، **مختصر كتاب النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، ص ١٤١. روى الإمام ابن أبي شيبة في: ابن أبي شيبة، **مصنف ابن أبي شيبة**، كتاب النكاح، مج ٩، ص ٢٨١، قال: «... عن عائشة: القُلب والفَتخة». ورواه الإمام البيهقي في سننه الكبرى، مج ٧، ص ٨٦، عن عائشة (ﷺ) قال: «سئلت عائشة رضي الله عنها عن الزينة الظاهرة فقالت: القلب والفتخة وضمت طرف كمها». وفي رواية الإمام البيهقي زيادة لم ترد في رواية ابن أبي شيبة، وهي أن السيدة عائشة ضمت طرف كمها، وهذا الفعل من السيدة عائشة يدل على وجوب تغطية الذراع، وفيه بيان أن المراد هو جواز كشف الموضع الذي لابس السوار وأحاط به لا جميع الذراع، ولكن من قال بأن الذراع ليس عورة لم يعتمد هذه الزيادة. والله أعلم.

(١٣٩) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (قلب)، مج ٦، ص ٣٧١٥.

(١٤٠) انظر: السرخسي، **المبسوط**، مج ١٠، ص ١٤٩.

والقرط والقلادة والوشاح والدملج والسوار والخلخال»[١٤١].

قال الإمام الزمخشري في **الكشاف**: «فإن قلت: ما المراد بمواقع الزينة، ذلك العضو كله أم المقدار الذي تلابسه الزينة منه؟ قلت: الصحيح أنه العضو كله كما فسّرت مواقع الزينة الخفية، وكذلك مواقع الزينة الظاهرة الوجه موقع الكحل...»[١٤٢].

قال في **الاختيار**: «ولو انكشف ذراعها جازت صلاتها؛ لأنها من الزينة الظاهرة، وهو السوار وتحتاج إلى كشفه في الخدمة كالطبخ والخبز وستره أفضل»[١٤٣].

وقد رجح اعتمادهم لهذا التفسير الوارد عن السيدة عائشة بأن السوار من الزينة الظاهرة ما ذكروه من أنه يظهر عادة فيجوز كشفه، كما أن الحاجة تدعو إلى كشفه، وقد تقدم كلام الإمام ابن عابدين من أن الأولى القول بأنه مما يظهر عادة؛ لأن القول بأن الحاجة تدعو إلى كشفه قد يفهم منه أن يقتصر كشفه على حين الحاجة وليس هذا مراداً[١٤٤].

أقول:

من قال: إن الحاجة تدعو إلى كشف الذراع ومن ثم عُدّ الذراع من الزينة الظاهرة، فهو ينطلق في تأصيله لقوله هذا من قاعدة أن الحاجة إذا عمت نزلت منزلة الضرورة الخاصة ومن ثمّ يباح بسببها ما أصله المنع.

فالرخصة التي تنشأ عن الحاجة العامة: إما أن تكون رخصة مؤقتة، وإما أن تكون من باب العزائم ويطلق عليها رخصة من قبيل المجاز لكونها أبيحت خلافاً للأصل وهو المنع كما في إباحة الإجارة. ويراجع الفصل

---

(١٤١) النسفي، **تفسير النسفي**، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ١٤٠.

(١٤٢) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مج ٣، ص ٦١.

(١٤٣) عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، **الاختيار لتعليل المختار**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٥٠

(١٤٤) انظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٩، ص ٥٣١.

الثاني من القسم الأصولي، ففيه بيان لهذه المسألة عند الكلام على تعريف الرخصة وعند الكلام على أقسام المصلحة من حيث ترتيبها في تحقيق المقاصد الشرعية، وعند الكلام على معيار الضرورة والحاجة، وعند الكلام على المصلحة المرتبطة بضرورة عامة مؤقتة.

ومن قال: إن الذراع يُباح كشفه للحاجة فهو يعدّ هذه الحاجة حاجة أصلية من قبيل العزائم لا من قبيل الرخص المؤقتة، كما هو واضح من نص حاشية الإمام ابن عابدين، وأعيد نقل النص هنا لأهميته في توضيح المراد من كلامهم: قال ابن عابدين: «... وعن أبي يوسف أنه يباح النظر إلى ساعدها ومرفقها للحاجة إلى إبدائهما إذا أجرت نفسها للطبخ والخبز اهـ. والمتبادر من هذه العبارة: أن جواز النظر ليس خاصاً بوقت الاشتغال بهذه الأشياء بالإجارة بخلاف العبارة الأولى (وهي قول المتن: قيل والقدم والذراع إذا أجرت نفسها للخبز). وعبارة الزيلعي أوفى بالمراد وهي: وعن أبي يوسف أنه يباح النظر إلى ذراعها أيضاً؛ لأنه يبدو منها عادةً اهـ. فافهم»(١٤٥). انتهى كلام الإمام ابن عابدين.

فتنصيص الإمام ابن عابدين هذا يدفع ما قد يتبادر من أن القول بجواز كشف الذراع عند أبي يوسف مختصاً بحالة معينة، بل الأمر عنده على إطلاقه.

إن الحاجة التي تبيح كشف الذراع عند أبي يوسف هي من قبيل الحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة في الإباحة، فتصير الإباحة التي تتصل بها إباحة أصلية، فلأجل ذلك يقال باعتبار الحاجة هنا ولا يقتصر الحكم المرتبط بها على من تحتاج إلى إبداء ذراعها، بل يعم جميع النساء كما في إباحة الإجارة؛ لأنها حاجة أصلية عامة تؤول إلى الضرورة.

لكن قد يقال أيضاً إن الحاجة العامة هنا هي من قبيل الرخص المؤقتة لا العزائم الأصلية، فيختلف الحكم من زمن لآخر، ومن مجتمع لآخر. والمسألة اجتهادية لا قطع فيها.

---

(١٤٥) المصدر نفسه، مج ٩، ص ٥٣١.

تنبيه:

جعل الإمام الطبري السوار من زينة الكف الظاهرة، قال: «وأولى الأقوال بالصواب قول من قال: عني بذلك الوجه والكفان. يدخل في ذلك إذا كان كذلك الكحل والخاتم والسوار والخضاب والثياب»(١٤٦).

ولعله ترجح عنده أن السوار يصلح أن يكون من زينة الكف، كأنه أعطى ما قارب الكف من الزينة حكم زينة الكف. والله أعلم.

المطلب الرابع: تفسير سورة النور عند مَن يقول بعدم وجوب ستر الشعر المسترسل

تقدّم أن القول بعدم وجوب ستر الشعر المسترسل هو رواية عن الإمام أبي حنيفة رجحها الصدر الشهيد من أئمة الحنفية(١٤٧).

والاستدلال الذي ذكروه لعدم وجوب ستر المرأة شعرها النازل من الرأس هو أن الشعر المسترسل لا يعد من البدن؛ لأن غسله في الجنابة لا يجب على المرأة عندهم للنص النبوي الشريف الوارد في ذلك(١٤٨)، وليس شيء من بدنها كذلك(١٤٩). ذلك أن أصول الشعر المسترسل متصلة بالبدن أما ما عدا أصوله فهو منفصل عن البدن.

وقد دل النص النبوي الشريف(١٥٠) على عدم وجوب غسل أصول

---

(١٤٦) الطبري، **تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مج ١٧، ص ٢٦١.

(١٤٧) انظر: الكرخي، **العناية**، مج ١، ص ٢٦١؛ ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ١، ص ٢٦٠؛ وابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٢، ص ٧٨.

(١٤٨) وهو الحديث الشريف الذي رواه الإمام مسلم عن السيدة أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ قلت: يا رسول الله! إني امرأة أشد ضفر رأسي، أَفَأَنْقُضُهُ لغسل الجنابة، قال: لا، إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حَثَيات، ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين». انظر: **صحيح مسلم**، كتاب الحيض، باب حكم ضفائر المغتسلة، ص ٧٣٢.

(١٤٩) انظر: الكرخي، **العناية**، مج ١، ص ٢٦١.

(١٥٠) وهو الحديث الشريف الذي تقدم ذكره آنفاً من رواية الإمام مسلم عن السيدة أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ قالت: «قلت: يا رسول الله! إني امرأة أشد ضفر رأسي، أَفَأَنْقُضُهُ لغسل الجنابة، قال: لا، إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حَثَيات، ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين». انظر: **صحيح مسلم**، كتاب الحيض، باب حكم ضفائر المغتسلة، ص ٧٣٢.

الشعر المسترسل(١٥١)، فرجح هذا النص مقتضى انفصال ما عدا أصول الشعر وهو عدم عدّ الشعر المسترسل من البدن(١٥٢).

وقد دلّت الآية الكريمة على وجوب تغطية الرأس بالخمار: جاء في معجم مفردات ألفاظ القرآن: «الخمار صار في التعارف اسماً لما تغطي به المرأة رأسَها، وجمعه خُمُر، قال تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ (النور: ٣١)»(١٥٣).

قالوا: والشعر المسترسل ليس من الرأس، فدلّ ذلك على عدم وجوب تغطيته(١٥٤).

وقد رد في العناية هذا القول قال: «... يقال: لو كان الشعر النازل من الرأس عورة لكان باعتبار أنه من بدنها، وليس كذلك لأن غسله في الجنابة موضوع وليس شيء من بدنها كذلك، ووجهه (أي الجواب) أن سقوط غسله ليس باعتبار أنه ليس من بدنها، بل هو من بدنها خلقة لاتصاله به، ولكن سقط غسله في الجنابة لمكان الحرج»(١٥٥).

---

(١٥١) انظر: ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ١، ص ٥٩. قال في المصدر نفسه، «ومقتضى هذا (الحديث) عدم وجوب إيصال الماء إلى الأصول».

(١٥٢) انظر: الكرخي، **العناية**، مج ١، ص ٢٦١؛ وابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ١، ص ٥٩.

(١٥٣) أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، ضبطه وصححه وخرّج آياته وشواهده إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ص ١٧٨.

(١٥٤) هذه الطريقة في الاستدلال يخرج بها المتأمل لنص: ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ١، ص ٢٦٠: «وفي كون المسترسل من شعرها عورة روايتان، وفي المحيط الأصح أنه عورة وإلا جاز النظر إلى صدغ الأجنبية وطرف ناصيتها وهو يؤدي إلى الفتنة وأنت علمت أنه لا تلازم بينهما...». فالإمام ابن الهمام يرد على القائلين بأن صدغ الأجنبية وطرف ناصيتها عورة لأن النظر إليهما يؤدي إلى الفتنة بأنه لا تلازم بين الأمرين؛ لأن الوجه ليس عورة والنظر إليه قد يؤدي إلى الفتنة، ومن ثمّ قال بعض المشايخ بتغطيته لخوف الفتنة. يقول الإمام ابن الهمام فصدغ الأجنبية وطرف ناصيتها وكذلك الشعر المسترسل كل ذلك ليس عورة؛ إذ هو ليس من شعر الرأس. هذا إذا اعتمدنا هذه الطريقة في الاستدلال. انتهى بيان ما اقتضاه كلام الإمام ابن الهمام. والرد على هذه الطريقة في الاستدلال ظاهر؛ إذ إن النص ورد في تغطية الرأس ويُعطى الشعر جميعه حكم شعر الرأس، لأن هذا هو مقتضى ظاهر النص والحيدة عن الظاهر لا تقبل إلا بدليل قوي يقوى على مخالفة الظاهر. والله أعلم.

(١٥٥) الكرخي، **العناية**، مج ١، ص ٢٦١.

المطلب الخامس: تفسير سورة النور عند مَن يقول بعدم وجوب ستر الساق

تقدّم أن هذا القول نقله صاحب **الفتاوى الهندية**[١٥٦]، وهو من الكتب المعتمدة عند الحنفية، وقد بحثت عنه في كتب المذهب الحنفي الواردة في البحث فلم أجده، كما لم أجد نصاً على استثناء جميع الساق عند غير الحنفية، لكنّ الإمام الشوكاني في تفسيره نقلَ عن سيدنا ابن عباس (رضي الله عنهما) وقتادة والمسور بن مخرمة أن الخضاب إلى نصف الساق من الزينة الظاهرة[١٥٧]، وقد كان من شرط الإمام الشوكاني في تفسيره تحقيق النقولات الواردة فيه[١٥٨].

ولعلّ أصحاب هذا القول اعتمدوا هذا التفسير الوارد عن سيدنا ابن عباس (رضي الله عنهما) وقتادة والمسور بن مخرمة **لأنه عضده عندهم عادة جارية، أو حاجة ظاهرة، وأعطوا الحكم لجميع الساق؛ لأنه إذا عد الخضاب في الساق من الزينة الظاهرة فينبغي أن يكون موضع الخضاب وهو الساق مما لا يجب ستره** دون قصر ذلك على بعض الساق، وهذه الطريقة اعتمدها مَن قال إن الذراع لا يجب ستره[١٥٩]، ذلك أن السوار وفقاً لتفسير السيدة عائشة من الزينة الظاهرة[١٦٠]، فلا يُقتصر على الجزء الذي لابسه السوار، بل يشمل الذراع كله، وهذه الطريقة أيضاً تشير إليها نصوص المبسوط للإمام السرخسي[١٦١]، و**تفسير النسفي**[١٦٢]، و**البحر الرائق**[١٦٣]؛ فهم ينصّون على زينة كل عضو، وينسبونها إلى العضو كاملاً، ويوافقها نص

---

(١٥٦) انظر: نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام، **الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمكيرية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، ص ٤٠٦.

(١٥٧) انظر: الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، مج ١، ص ١٢.

(١٥٨) انظر: المصدر نفسه، مج ١، ص ١٢.

(١٥٩) انظر: عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، **الاختيار لتعليل المختار**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٥٠.

(١٦٠) انظر: الفاسي، **مختصر كتاب النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، ص ١٤١.

(١٦١) انظر: السرخسي، **المبسوط**، مج ١٠، ص ١٥٣.

(١٦٢) انظر: النسفي، **تفسير النسفي**، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ١٤٠.

(١٦٣) انظر: زين الدين ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق**، مج ١، ص ٢٨٤.

تفسير الكشّاف الذي تقدّم نقله، وأعيده هنا لمناسبته للموضع، قال الإمام الزمخشري: «فإن قلت: ما المراد بموقع الزينة، ذلك العضو كله أم المقدار الذي تلابسه الزينة منه؟ قلت: الصحيح أنه العضو كله كما فسّرت مواقع الزينة الخفية، وكذلك الزينة الظاهرة الوجه موقع الكحل...»[١٦٤]. والله أعلم.

كما نقل الإمام ابن كثير في تفسيره عن الإمام مالك أنه قال: إن الخلخال من الزينة الظاهرة[١٦٥]، وذكر الإمام ابن عاشور في تفسيره أنه اختلف في الخلخال هل هو من الزينة الظاهرة أو الباطنة، وصحح أنه من الزينة الظاهرة[١٦٦]، والخلخال زينة الساق كما نص الحنفية[١٦٧]. والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن القول بأن الساق ليس عورة لا يعتمد إلا حيث دعت إلى ذلك حاجة عامة مؤقتة، فيكون من باب الرخص لا العزائم، أو دعت إلى ذلك حاجة عامة تختص ببلد ما، فيختص الحكم بنساء تلك البلد؛ لأن ظاهر النص القرآني، وهو قوله تعالى: ﴿**وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ**﴾ (النور: ٣١) يدلّ على أن الخلخال من الزينة الخفية، والخلخال زينة الساق، فتكون الساق عورة، وهذا كله إذا اعتمدنا طريقة الحنفية في الاستدلال، واعتمدنا أن المراد بمواقع الزينة العضو كاملاً.

المطلب السادس: تفسير سورة النور عند القائلين بوجوب ستر جميع البدن

القائلون بوجوب ستر المرأة جميع بدنها فريقان:

الفريق الأول: ذهب إلى ذلك لا لأن بدنها جميعه عورة، وإنما أوجب ذلك لأسباب خارجة، كخوف الفتنة، وتقدّمت الإشارة إلى ذلك

---

(١٦٤) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مج ٣، ص ٦١.

(١٦٥) انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مج ٣، ص ٢٨٣.

(١٦٦) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، د.ط (تونس: دار سحنون، ١٩٩٧م)، مج ٩، ص ٢٠٦.

(١٦٧) انظر: النسفي، **تفسير النسفي**، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ١٤٠.

وهؤلاء استدلالهم ليس بهذه الآية الكريمة وإنما قرروا ذلك خوف الفتنة، وسداً لباب الفساد.

والفريق الثاني: ذهب إلى أن الآية الكريمة الواردة في الزينة الظاهرة تدلّ على وجوب ستر جميع البدن، وهو مذهب جمهور الحنابلة[١٦٨]، واعتمدوا التفسير المروي عن سيدنا ابن مسعود بأن الزينة الظاهرة هي الثياب، قال الإمام ابن القطان: «نقل عن عبد الله بن مسعود: أنها الثياب، فعلى هذا يلزم المرأة ستر جميع جسدها، ولا تبدي شيئاً منه، لا وجهاً ولا غيره»[١٦٩].

وتعضد عندهم هذا التفسير بالحديث النبوي الشريف الذي رواه الإمام الترمذي عن النبي (ﷺ) قال: «المرأة عورة»[١٧٠]، قال الإمام الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح غريب»[١٧١]. قالوا وهو عامّ في جميعها[١٧٢].

المطلب السابع: في كلام العلماء في تأويل آية الأحزاب

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ﴾ (الأحزاب: ٥٩).

الكلام في هذه الآية من وجوه:

أحدها: في المراد من إدناء الجلابيب:

جاء في تفسير **التحرير والتنوير**: «والإدناء: التقريب، وهو كناية عن

---

(١٦٨) انظر: علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، **الإنصاف**، مج ١، ص ٤٥٢؛ البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، مج ١، ص ٢٦٦؛ وشمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، **الفروع**، مج ٥، ص ١١٠.

(١٦٩) الفاسي، **مختصر كتاب النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، ص ١٣٦. والأثر عن سيدنا ابن مسعود في أن الزينة الظاهرة هي الثياب رواه الإمام عبد الرزاق الصنعاني بسنده في: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **تفسير الصنعاني**، تحقيق مصطفى مسلم محمد (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٠هـ)، مج ٣، ص ٥٦.

(١٧٠) الإمام الترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب الرضاع، باب استشراف الشيطان المرأة إذا خرجت، ص ١٧٦.

(١٧١) المصدر نفسه.

(١٧٢) انظر: البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، مج ١، ص ١٤٢.

اللبس والوضع؛ أي يضعن عليهن جلابيبهن، قال بشار:

ليلة تلبس البياض من الشهر وأخرى تدني جلابيب سودا

فقابل بـ(تدني) (تلبس)، فالإدناء هنا اللبس»[١٧٣].

وجاء في تفسير **السراج المنير**: «قال الخليل: كل ما يستر من دِثَار[١٧٤] وشِعَار[١٧٥] وكِساء[١٧٦] فهو جلباب والكل تصح إرادته هنا، فإن كان المراد القميص، فإدناؤه إسباغه حتى يغطي بدنها ورجليها، وإن كان يغطي الرأس فإدناؤه ستر وجهها وعنقها، وإن كان المراد ما يغطي الثياب فإدناؤه تطويله وتوسيعه بحيث يستر جميع بدنها وثيابها، وإن كان المراد ما دون الملحفة فالمراد ستر الوجه واليدين»[١٧٧].

وقد ذكر الإمام الطبري في تفسيره اختلاف أهل التأويل في صفة الإدناء بين قائل بستر معظم الوجه، وقائل أنهن أُمرن أن يشددن جلابيبهن على جباههن[١٧٨].

فالأمر بإدناء الجلابيب يصح حمله على وجوب ستر الوجه فتكون الآية دليلاً لمَن ذهب إلى وجوب ستر الوجه أو معظمه أو يحمل على أنه أمر بلباس تتميز به الحرائر عن الإماء لا يستلزم ستر الوجه، وتكون آية الأحزاب وآية النور واردتان على أمر واحد وهو جواز إبداء الوجه أمام الأجانب.

والتأويل الثالث رجحه الإمام ابن القطان قال: «فإن قيل: هذا الذي

---

(١٧٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مج ١١، ص ١٠٧.

(١٧٤) الدِّثار: بالكسر كل ما كان من الثياب فوق الشعار. وقد تدثّر أي تلفّف في الدثار. انظر: الرازي، **مختار الصحاح**، مادة (د ث ر)، ص ٨٣.

(١٧٥) الشِّعار: بالكسر ما ولي الجسد من الثياب. انظر: الرازي، **مختار الصحاح**، مادة (ش ع ر)، ص ١٤٣.

(١٧٦) جاء في: أبو العباس أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، ص ٤٣٥: «كسوته ثوباً أكسوه، واكتسى. ورجل كاسٍ، أي ذو كسوة، والكسوة: اللباس، بالضم والكسر، والجمع: كُسىً... والكساء: معروف، والجمع: أكسية، بلا همز».

(١٧٧) الخطيب الشربيني، **تفسير السراج المنير**، خرّج أحاديثه وعلّق عليه أحمد عزو عناية الدمشقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، مج ٥، ص ٣٩٠.

(١٧٨) انظر: الطبري، **تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مج ١٩، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

ذهبت إليه، من أن المرأة معفوّ لها عن بدو وجهها وكفيها، وإن كانت مأمورة بالستر جهدها، يظهر خلافه من قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ﴾** (الأحزاب: ٥٩)؟ فالجواب أن نقول: يمكن أن نفسّر هذا الإدناء، تفسيراً لا يناقض ما قلناه، وذلك بأن يكون معناه: يدنين عليهن من جلابيبهن ما لا يظهر معه القلائد والقرطة، مثل قوله تعالى: **﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾** (النور: ٣١).

فإن الإدناء المأمور به، مطلق بالنسبة إلى كل ما يطلق عليه أنه إدناء، فإذا حملناه على واحد مما يقال له عليه إدناء يفضي به عن عهدة الخطاب؛ إذ لم يطلب به كل إدناء، فإنه إيجاب بخلاف النهي والنفي. وعلى أن الآية قد قيل: إنها إنما جاءت للفرق بين الحرائر والإماء...»[١٧٩]. اهـ كلام الإمام ابن القطان.

كما أشار الإمام ابن كثير في تفسيره إلى كون آيتي النور والأحزاب واردتين على أمر واحد قال: « **﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾**... فأمر الله المؤمنات أن يستترن في هيئاتهن وأحوالهن كما قال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ﴾** (الأحزاب: ٥٩). وقال في هذه الآية الكريمة: **﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾** (النور: ٣١)، والخمر جمع خمار وهو ما يخمر به؛ أي يغطى به الرأس، وهي التي تسميها الناس المقانع. قال سعيد بن جبير: **﴿وَلْيَضْرِبْنَ﴾** وليشددن **﴿بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾** يعني على النحر والصدر فلا يُرى منه شيء»[١٨٠].

الثاني: في تأويل قوله تعالى: **﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ﴾** (الأحزاب: ٥٩).

للعلماء تأويلان في ذلك:

أحدهما: وإليه ذهب كثيرٌ من العلماء، أن المراد من الأمر بإدناء

---

(١٧٩) الفاسي، **مختصر كتاب النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(١٨٠) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مج ٣، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

الجلابيب أن تتميز الحرائر عن الإماء فلا يؤذين. قال الإمام السرخسي في **المبسوط**: «أما النظر إلى إماء الغير والمدبرات وأمهات الأولاد والمكاتبات فهو كنظر الرجل إلى ذوات محارمه لقوله تعالى: ﴿**يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ**﴾ (الأحزاب: ٥٩)، وقد كانت الممازحة مع إماء الغير عادة في العرب، فأمر الله تعالى الحرائر باتخاذ الجلباب ليعرفن به من الإماء، فدلّ أن الإماء لا تتخذ الجلباب»(١٨١).

وروي في الفرق بين الحرة والأمة آثار عن سيدنا عمر (رضي الله عنه)، قال الإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني في كتاب **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**: «والمعروف عن عمر أن عمر ضرب أمةً رآها متقنعة وقال: اكشفي رأسك، ولا تتشبهي بالحرائر. أخرجه عبد الرزاق بإسناد صحيح... قال البيهقي: الآثار عن عمر بذلك صحيحة. وروى ابن أبي شيبة من وجه آخر صحيح عن أنس أنه: رأى عمر أَمَةً عليها جلباب فقال: عتقت؟ قالت: لا، قال: ضعيه عن رأسك، إنما الجلباب على الحرائر، فتلكأت فقام إليها بالدرة، فضرب رأسها حتى ألقته. وأخرج محمد بن الحسن في الآثار عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم أن عمر كان يضرب الإماء أن يتقنعن ويقول: لا تتشبهن بالحرائر»(١٨٢). اهـ باختصار.

فالتأويل الأول يذهب إلى أن الآية نزلت بخصوص وضع اجتماعيّ خاص، كانت الإماء فيه يتواصلن مع الرجل بدون تحفظ، وهذا التواصل لا ترتضيه الحرة لنفسها، نتيجة لطبيعة وضعها الاجتماعي، فجاء الأمر بإدناء الجلابيب بمثابة مراعاة لما اختارته الحرائر لأنفسهن من وضع يرون أنه يحقق لهن الصيانة وكمال المروءة. كما أن في تخصيص الحرائر بهذا الأمر مراعاة لطبيعة حياة الإماء التي تتسم بالانفتاح، وعدم تكليفهن ما لا يتسق مع طبيعة وضعهن. وسندُ هذا التأويل هو ما روي عن سيدنا عمر (رضي الله عنه) في إثبات الفرق بين الحرائر والإماء في هيئة

---

(١٨١) السرخسي، **المبسوط**، مج ١٠، ص ١٥١؛ وانظر أيضاً: النسفي، **تفسير النسفي**، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ٣١٣؛ والطبري، **تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مج ١٩، ص ١٨١.

(١٨٢) الإمام ابن حجر العسقلاني، **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، مج ١، ص ١٢٤.

التستر، وفي هذا السياق يأتي كلام الإمام ابن عاشور الذي تقدم تقريره عند الكلام على المصلحة والسياق الاجتماعي للنص الشرعي، وأعيده هنا لأهميته، ولمناسبته للسياق: قال الإمام ابن عاشور: «وفي القرآن ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ**﴾ (الأحزاب: ٥٩) فهذا شرع روعيت فيه عادة العرب، فالأقوام الذين لا يتخذون الجلابيب لا ينالهم من هذا التشريع نصيب»[١٨٣]. وقول الإمام ابن عاشور يصبّ في الكلام على هيئة معينة من اللباس تختلف من بيئة لأخرى، وظاهره ـ فيما أفهم ـ لا يقتضي عدم ستر ما يستره الجلباب، وإنما يقتضي عدم الالتزام بالجلباب لستر ما أمر الله بستره، بل يقوم مقام الجلباب سواه من الملابس التي يتحقق بها الستر والهيئة الدالّة على العفة.

التأويل الثاني:

أن الأمر بإدناء الجلابيب عامّ لجميع النساء من الحرائر والإماء، لتتميز العفيفات من الفاسقات، فالصيانة مقصد شرعي لم يفرّق الشرع فيه بين الحرائر والإماء. قال صاحب **البحر المحيط**: «**والظاهر أن قوله** (ونساء المؤمنين) يشمل الحرائر والإماء، والفتنة بالإماء أكثر، لكثرة تصرفهن بخلاف الحرائر، فيحتاج إخراجهن من عموم النساء إلى دليل واضح»[١٨٤].

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ:

أن التأويلين يصلحان أن يكونا مُرادَين من الآية؛ فالحرائر مأمورات بمستوى أعلى من الصيانة لا تطالب به الأَمَة، كما أن الأَمَة مطالبةٌ بقدر من الصيانة تتميز به العفيفة عن الفاسقة بما يلائم وضعها، فالصيانة مطلوبة من الأَمَة كما هي مطلوبة من الحرّة إلا أن الصيانة درجات، وما يلائم الحرائر منها لا يلائم الإماء، بل إن في تكليف الإماء مستوى أعلى من الصيانة إضرار بهن، وبسير حياتهن. قال الإمام الألوسي في تفسيره: «وظاهر الآية لا يساعد على ما ذكر في الحرائر فلعلها محمولة على طلب

---

(١٨٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٩٠.

(١٨٤) تفسير الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٧، ص ٢٤٠. والأقواس في النص ليست من زيادتي.

تستر تمتاز به الحرائر عن الإماء أو العفائف مطلقاً عن غيرهن، فتأمل»[١٨٥].

المبحث الثالث
قراءة تحليليّة تطبيقيّة في كلام العلماء فيما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب

تبين من المبحثين السابقين اختلاف العلماء في مسألة تستر المرأة أمام الأجانب بما يمكن إجماله في قولين:

القول الأول: أن المرأة يجب عليها أن تستر جميع جسدها أمام الأجانب، إما لكونه عورة أو خوف الفتنة.

القول الثاني: أن المرأة يجب عليها أن تستر جسدها عدا أعضاء محدودة.

وسأقدّم في هذا المطلب قراءةً تحليليةً في أقوال العلماء الواردة في هذه المسألة، وذلك في ثلاثة مطالب، سأناقش في المطلب الأول القول الذي يذهب إلى وجوب ستر المرأة جميع جسدها أمام الأجانب.

وسأقدّم في المطلب الثاني قراءة في القول بوجوب ستر المرأة جميع بدنها أمام الأجانب عدا أعضاء محدودة.

أما المطلب الثالث، فسأقدم فيه مثالين تطبيقيين يتعلقان بقضية تغير الحكم الشرعي القريب من القطع لطروء مصلحة معتبرة. وبالله التوفيق.

المطلب الأول: مناقشة القول بوجوب ستر المرأة جميع بدنها أمام الأجانب

بدايةً، أودُّ أن أعيد التنبيه على دلالة لفظ «العورة» في السنّة المطهرة وفي كلام الفقهاء، وهي الدلالة التي نبّه عليها الإمام القرافي في **الذخيرة**، وهي أن قولهم إن المرأة عورة، لا يقصد به كون ظهورها مستقبح في

(١٨٥) شهاب الدين السيد محمود الالوسي البغدادي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، د.ط (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، مج ٢١ ـ ٢٢، ج ٢٢، ص ٨٩.

ذاته، وإنما المراد به أنه يتوقع منه الخلل في الدين أو العرض(١٨٦)، وهذا تنبيه مهم في تقديري، وذلك لفهم النص النبوي المطهر الوارد في ذلك على وجهه.

وقد وردت أخبار عن النبي (ﷺ) تدلّ على أن للمرأة أن تظهر وجهها وكفيها، ومؤدّى ذلك تخصيص العموم الوارد في قوله صلى الله عليه وسلم: «المرأة عورة»(١٨٧)، نبّه على ذلك الإمام السرخسي في المبسوط(١٨٨).

ونبّه الإمام ابن قدامة في المغني على طريقة أخرى في فهم قول النبي (ﷺ): «المرأة عورة»(١٨٩)، حيث قال إن هذا الحديث الشريف عامّ في جميع بدنها واستثني من ذلك الوجه للحاجة(١٩٠).

هذه الطريقة تتبنّى المواءمة بين ما جاء به الشرع من توجيهات، فينبغي أن يفهم توجيه النبي (ﷺ) بستر المرأة جميع بدنها في ضوء القواعد الكلية القطعية التي نصّت على رفع الحرج، والحرج في ستر المرأة وجهها ظاهر، كيف والوجه هو مجمع أهمّ حواسها التي من خلالها تتواصل مع العالم الخارجي، وانظر إلى كلام الإمام ابن العربي المالكي في هذا المعنى: «الزينة على قسمين: خلقية، ومكتسبة، فالخلقية: وجهها، فإنه أصلُ الزينة وجمال الخلقة، ومعنى الحيوانية، لما فيه من المنافع، وطرق العلوم، وحسن ترتيب محالها في الرأس، ووضعها واحداً مع آخر على التدبير البديع»(١٩١).

ونجد أن نصوص كثيرٍ من العلماء تضافرت على معنى رفع الحرج، وارتباط ذلك بحاجة المرأة إلى كشف وجهها وكفيها، من ذلك ما قاله

---

(١٨٦) انظر: القرافي، **الذخيرة**، مج ٢، ص ١٠١.

(١٨٧) الإمام الترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب الرضاع، باب استشراف الشيطان المرأة إذا خرجت، ص ١٧٦.

(١٨٨) انظر: السرخسي، **المبسوط**، مج ١٠، ص ١٥٢.

(١٨٩) الإمام الترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب الرضاع، باب استشراف الشيطان المرأة إذا خرجت، ص ١٧٦.

(١٩٠) انظر: ابن قدامة، **المغني**، مج ٢، ص ٣٢٨.

(١٩١) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مج ٣، ص ٣٨١.

الإمام النسفي الحنفي في تفسيره: «﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، إلا ما جرت العادة والجبلة على ظهوره وهو الوجه والكفان والقدمان، ففي سترها حرج بيّن فإن المرأة لا تجد بدا من مزاولة الأشياء بيديها ومن الحاجة إلى كشف وجهها خصوصاً في الشهادة والمحاكمة والنكاح...»(١٩٢).

وقال الإمام ابن عاشور في التحرير والتنوير: «واستثني ما ظهر من الزينة، وهو ما في ستره مشقة على المرأة أو في تركه حرج على النساء، وهو ما كان من الزينة في مواضع العمل التي لا يجب سترها مثل الكحل والخضاب والخواتيم... وفسّر جمع من المفسرين الزينة بالجسد كله، وفسر ما ظهر منها بالوجه والكفين وقيل القدمين والشعر. وعلى هذا التفسير، فالزينة الظاهرة هي التي جعلها الله بحكم الفطرة بادية يكون سترها معطلاً الانتفاع بها أو مدخلاً حرجاً على صاحبتها وذلك الوجه والكفان، وأما القدمان فحالهما في الستر لا يعطل الانتفاع ولكنه يعسّره؛ لأن الحفاء غالب حال نساء البادية، فمن أجل ذلك اختلف في سترهما الفقهاء...»(١٩٣).

ونجد أن جمهور العلماء يقررون أن استثناء إبداء الوجه والكفين من عموم منع إبداء النساء زينتهن يقتضي إباحة إبداء الوجه والكفين في جميع الأحوال. قاله الإمام ابن عاشور(١٩٤).

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن الحاجة التي أبيح لأجلها كشف الوجه والكفين هي حاجة أصلية عامة، تجعل الحكم بإباحة كشفهما حكماً أصلياً كالحاجة التي أجيزت من أجلها الإجارة.

نتيجة: إن القول بوجوب ستر المرأة جميع بدنها أمام الأجانب ـ لأن جسدها كله عورة ـ هو قول مرجوح. هذا ما يظهر لي، والله أعلم.

أما القول بأن المرأة يجب عليها أن تستر وجهها وكفيها لخوف الفتنة وليس لكونهما عورة، ففيما يلي تفصيل الكلام في مناقشة ذلك.

---

(١٩٢) النسفي، **تفسير النسفي**، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ١٤٠.
(١٩٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مج ٩، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.
(١٩٤) انظر: المصدر نفسه، مج ٩، ص ٢٠٧.

قراءة تحليلية في القول بستر المرأة جميع بدنها لخوف الفتنة:

أوجب كثير من العلماء على المرأة ستر وجهها خوف الفتنة، وسداً لذريعة الفساد، ثمّ إن منهم من أوجب على المرأة أن تستر وجهها أمام الأجانب دواماً خِيفتْ الفتنة أو لم تخف؛ إذ إنّ كشف الوجه مظنة الفتنة(١٩٥)، وذلك إغلاقاً لباب الفتنة، ومنهم من أوجب ستر الوجه إذا خيفت الفتنة ولم يوجبه عند أمن الفتنة(١٩٦)، وبعضهم فرّق بين الجميلة وغيرها(١٩٧)، كما تقدّم عن بعض المالكية.

وتقدّم أن بعض الفقهاء جعل معنى الفتنة زائداً على مجرد النظر بشهوة، وذلك أن يجد المرء في نفسه من النظر إلى المرأة ما يدعوه إلى الجماع أو مقدماته(١٩٨)، فنجد أن الشافعية ينبهون على أن النظر بشهوة قد يحصل مع أمن الفتنة، فيقصد المرء التلذذ بالنظر المجرد(١٩٩). والمتبادر من كلام الحنفية أن النظر بشهوة يعدّ فتنة وإن اقتصر عليه المرء(٢٠٠)، ثم إن الإمام ابن عابدين نبّه في حاشيته على أن مجرد الميل إلى الصورة الحسنة لا بأس به، ولا يخلو منه الطبع الإنساني، وأن المحرّم هو التلذذ بالنظر الذي يزيد على مجرد استحسان الصورة(٢٠١).

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ : أن ضبط مسألة افتتان الرجل

---

(١٩٥) انظر: زين الدين ابن نجيم الحنفي، **البحر الرائق**، مج ١، ص ٢٨٤؛ ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٦، ص ٣٧٠؛ أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، **حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح**، مج ١، ص ١٦١؛ وشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الرملي المنوفي المصري الأنصاري، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، مج ٦، ص ١٨٨.

(١٩٦) انظر: ابن السبكي، **حاشية البناني**، مج ١، ص ١٧٦؛ **وتحفة المحتاج**، مج ٩، ص ٢٢.

(١٩٧) انظر: ابن السبكي، **حاشية البناني**، مج ١، ص ١٧٦.

(١٩٨) انظر: الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، مج ٣، ص ١٧٤.

(١٩٩) انظر: المصدر نفسه.

(٢٠٠) انظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار**، مج ٢، ص ٧٩.

(٢٠١) انظر: المصدر نفسه، مج ٩، ص ٥٢٥.

بالمرأة مما يعسر، لأنها تتعلق بأمر باطن، لا يطلع عليه سوى صاحبه، فكيف نلزم المرأة بأمر باطن يصعب ضبطه؟

وقد نبّه الإمام الغزالي في الوسيط إلى هذا المعنى، قال: «وإن كانت أجنبية حرم النظر إليها مطلقاً ومنهم من جوز النظر إلى الوجه حيث تؤمن الفتنة وهذا يؤدي إلى التسوية بين النساء والمرد وهو بعيد؛ لأن الشهوة وخوف الفتنة أمر باطن فالضبط بالأنوثة التي هي من الأسباب الظاهرة أقرب إلى المصلحة»(٢٠٢).

فالإمام الغزالي يقرر أن الرجل يحرم عليه النظر إلى المرأة الأجنبية مطلقاً، لأن تعليق تحريم النظر بخوف الافتتان هو أمر لا يمكن ضبطه، وبتعبير آخر هو أمر يختلف من شخص لآخر، بل إن الإنسان قد لا يستطيع أن يعلم من أمر نفسه متى يشتهي ومتى لا يشتهي، ومن ثمّ فإن ربط تحريم النظر بالأنوثة هو ربط بسبب ظاهر منضبط لا خفاء ولا اضطراب فيه، وهو أقرب للمصلحة.

والسؤال هنا هو: إذا كانت الشهوة والفتنة مما لا يستطيع صاحبها وهو الرجل ضبط العلم بحصولها، فكيف تلزم المرأة بستر وجهها عند خوف الفتنة؟

فنحن إذن أمام أمر واحد حيث أردنا اعتبار خوف الفتنة سبباً لستر المرأة وجهها، وهو أن نقول إن المرأة يجب عليها أن تستر وجهها مطلقاً ونضبط الأمر بالأنوثة كما قرر الإمام الغزالي. لكن الذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن القول بوجوب ستر المرأة وجهها وضبط ذلك بالأنوثة مردود من وجهين:

أحدهما: ما جاء في السنة المطهرة من أن النبي (ﷺ) نص على أن للمرأة أن تظهر وجهها وكفيها، وهو حديث الإمام أبي داود عن السيدة عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: إن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله (ﷺ) وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها رسول الله (ﷺ) وقال: «يا

(٢٠٢) محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، **الوسيط**، تحقيق أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر (القاهرة: دار السلام، ١٤١٧هـ)، مج ٥، ص ٣٢.

أسماء! إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح لها أن يُرى منها إلا هذا وهذا» وأشار إلى وجهه وكفيه(٢٠٣)، فحيث قلنا بصحة هذا الحديث(٢٠٤)، كان نصاً في رد هذا القول؛ لأن رسول الله (ﷺ) يعلم أن اشتهاء الرجال للنساء جبلة وطبيعة، كما أن خوف الفتنة لا يخلو منه عصر ولو كان عصر النبوة كما سيأتي بعد سطور في حديث الإمام الترمذي عن النبي (ﷺ) في قصة الفضل بن العباس رضي الله عنهما، ومع ذلك فإنه (ﷺ) لم يعتبر هذه المصلحة، وهي مصلحة سد باب الفتنة من طريق ستر المرأة لوجهها.

وحيث قلنا بعدم صحة حديث الإمام أبي داود(٢٠٥) المتقدم ذكره، فإن إقرار النبي (ﷺ) الصحابيات على كشف وجوههن ليس فقط هو دليل على جواز كشف الوجه، وإنما يدل أيضاً على عدم اعتباره (ﷺ) مصلحة سد باب الفتنة من طريق ستر المرأة وجهها.

بل إنه فيما بحثت لم ينقل عن النبي (ﷺ) نصّ صريح صحيح غير مخصص يدل على توجيه النبي (ﷺ) النساء أن يغطين وجوههن، ولو كان سد باب الفتنة أحد طرقه هو ستر النساء لوجوههن، لنص الشارع الحكيم عليه نصاً صريحاً غيرَ محتملِ الدلالةِ، في مسألة هي من المسائل التي تعمّ البلوى بها، وتمسّ الحاجة إليها.

وقد وجدت تعليقاً لطيفاً للإمام الألوسي عند كلامه في تفسير قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ**﴾ (الأحزاب: ٥٩) يتفق مع ما تقدّم من عدم اعتبار الشرع مصلحة سدّ باب الفتنة من طريق ستر المرأة وجهها. قال: «وقال أبو حيان: أي ذلك أولى أن يعرفن لتسترهن بالعفة فلا يتعرض لهن ولا يلقين بما يكرهن؛ لأن المرأة إذا كانت في غاية التستر

---

(٢٠٣) انظر: الإمام أبو داود، **سنن أبي داود**، كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها، ص ١٥٢٢.

(٢٠٤) صححه الإمام البيهقي في **السنن الكبرى**، قال: مع هذا المرسل قول من مضى من الصحابة (ﷺ) في بيان ما أباح الله من الزينة الظاهرة فصار القول بذلك قوياً». انظر: البيهقي، **السنن الكبرى**، كتاب الصلاة، باب عورة المرأة الحرة، مج ٢، ص ٢٢٦.

(٢٠٥) انظر: الإمام أبو داود، **سنن أبي داود**، كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها، ص ١٥٢٢.

والانضمام لم يقدم عليها بخلاف المتبرّجة فإنها مطموع فيها[٢٠٦]، وهو تفسير مبني على رأيه في النساء»[٢٠٧].

فانظر إلى قوله: «وهو تفسير مبني على رأيه في النساء»[٢٠٨]، وما فيه من لطف الإشارة إلى عدم اعتبار ستر المرأة وجهها طريقاً لسد باب الفتنة.

وقد نبهت السنة المطهرة على طريق آخر لسد باب الفتنة، وتأتي فيه السنة المطهرة مؤكدة للقرآن الكريم الذي أمر الرجال والنساء بغض الأبصار وحفظ الفروج، قال تعالى في سورة النور: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ**﴾ (النور: ٣٠). وقال تعالى: ﴿**وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**﴾ (النور: ٣١). فالطريق الذي نبهت عليه السنة المطهرة تأكيداً لتوجيه القرآن الكريم هو طريق غضّ الرجل بصره عن النظر المحرّم، فقد روى الإمام البخاري عن عبد الله بن عباس (رضي الله عنهما) قال: «كان الفضل رديف النبي (ﷺ)، فجاءت امرأة من خثعم، فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه، فجعل النبي (ﷺ) يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر، فقالت: إن فريضة الله أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة، أفأحجّ عنه؟ قال: «نعم» وذلك في حجة الوداع»[٢٠٩].

وروى الإمام الترمذي عن النبي (ﷺ) في حديث الفضل ابن العباس (رضي الله عنهما): «ولوى عنق الفضل»، فقال العباس: يا رسول الله! لَمَ لويت عنق ابن عمك؟ قال: «رأيت شاباً وشابة، فلم آمن الشيطان عليهما». قال الإمام الترمذي: حديث حسن صحيح[٢١٠].

---

(٢٠٦) انظر نص كلام الإمام أبي حيان الأندلسي في تفسير الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٧، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٢٠٧) شهاب الدين السيد محمود الالوسي البغدادي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، مج ٢١ ـ ٢٢، ج ٢٢، ص ٩٠.

(٢٠٨) المصدر نفسه.

(٢٠٩) **صحيح البخاري** المطبوع مع العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، كتاب جزاء الصيد، باب حج المرأة عن الرجل، مج ٤، ص ٥٤٧.

(٢١٠) الإمام الترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب الحج، باب ما جاء أن عرفة كلها موقف، =

والشاهد من الحديثين الشريفين أن النبي (ﷺ) لم يأمر المرأة بستر وجهها، وإنما صرف وجه الفضل (رضي الله عنه) عن النظر، وبين النبي (ﷺ) سبب ذلك بأنه خاف الافتتان على ابن عمه (رضي الله عنهما).

فلا يقال إن المرأة محرمة، ولذلك لم يأمرها النبي (ﷺ) بستر وجهها، ذلك أنه لو وجب على المرأة أن تستر وجهها إذا لم تكن محرمة حيث خيفت الفتنة لنبّه النبي (ﷺ) على ذلك؛ لأن مثل هذا الأمر يحتاج إلى بيان في هذا الموقف وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز على النبي (ﷺ).

الوجه الثاني:

لقد قرّر الشارع الحكيم مسؤولية كل طرف حيال علاقته بالطرف الآخر، فستر المرأة جميع جسدها إلا ما استثني في غير تبرّج ـ حيث أقصينا القول بوجوب ستر جميع جسدها ـ هو مسؤولية تتحملها المرأة، وهي مسؤولية في رتبة التحسينات[211] كما قدمنا في القسم الأصولي، وغض البصر عن النظر المحرّم هو مسؤولية الرجل ـ في هذا السياق ـ ،

= ص ١٧٣٥. وهذا الحديث يرد فهم الإمام الغزالي من أن الرجل يحرم عليه النظر إلى الأجنبية مطلقاً، وإناطة ذلك بالأنوثة، يتبين وجه ذلك من قول الإمام ابن القطان بعد أن ذكر حديث الإمام الترمذي: «وهو ظاهر قوي فيما قلناه من إباحة النظر إذا لم يخف الفتنة، وذلك من حيث تركها لم يأمرها بالتنقب، ولم ينه الناس عن النظر إليها، وإنما نهى من خاف عليه الفتنة، فإن قيل: لعلها كانت محرمة، فلذلك لم تؤمر بستر وجهها. فالجواب أن نقول: لا يضر ذلك ما نحن فيه، من إباحته للفضل وغيره النظر، لولا ما خاف من الفتنة، وهذا ما لا يقدر أحد أن يفهم من الخبر خلافه. أعني لولا خوفه عليه الافتتان لتركه كما ترك الناس، وقد فهم العباس، أن النظر جائز، ولذلك أنكر ليّ عنق ابنه، حتى عرّفه النبي (ﷺ) بالذي أوجب ذلك، فأقره النبي (ﷺ) على فهمه، ولو كان النظر حراماً، لقال له: يا عم، إني رأيته ينظر، والنظر حرام، وهو لم يقل هكذا، وإنما قال له: «رأيت شاباً وشابة فخشيت. . .»، فمنعه لما خاف عليه. أما المرأة، فإنه ـ والله أعلم ـ رآها مقبلة على شأنها سائلة عما عنّ لها، فلذلك لم يعرض لها بنهي، فإن تتبعها لم تدل عليه قرينة كما دلت قرينة التفات الفضل وإلحاحه بالنظر إلى مغيبة، فلعل المرأة لم تقصد بالنظر التذاذاً ولا خافت فتنة». انظر: الفاسي، **مختصر كتاب النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨. وخلاصة ما قاله الإمام ابن القطان هو أن النبي (ﷺ) لم ينه عن النظر إلى النساء إلا عند خوف الفتنة، فلكأن الشرع أهدر مصلحة اعتبار خوف الفتنة بأمر ظاهر منضبط وقدّم على ذلك مصلحة أخرى بل مصالح أخرى من التواصل الذي لا حرج فيه بين الجنسين في جو من العفة والنقاء يحققه غض البصر إذا وجدوا في أنفسهم ميلاً محرماً. والله أعلم.

(٢١١) انظر: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٣٢٧.

فلو قلنا إن المرأة يجب عليها أن تستر وجهها لأجل إعانة الرجل على عدم الإثم كما ذهب إلى ذلك الإمام ابن حجر الهيتمي(٢١٢) نكون ـ فيما أفهم ـ قد خالفنا ما رتبه الشارع من توازن بين الأحكام، وأضعفنا حس الرجل تجاه مسؤوليته عن أن يلتزم بتوجيه الشارع، ويغض بصره عن النظر المحرّم، دون أن يحمّل المرأة مسؤولية إضافية لم يحملها الشارع إياها. لا سيما أن مسؤولية الرجل عن غض البصر تقع في رتبة مكملات الضروري(٢١٣)، كما تقدّم في الفصل الثاني من القسم الأصولي عند الكلام على تأصيل مسألة إباحة بعض الممنوعات الجزئية مراعاة لأصل كليّ.

وفي القول بعدم وجوب ستر المرأة وجهها في هذه الحال أيضاً موافقة للمقصد الذي لأجله شرع عدم ستر الوجه، وهو حاجة المرأة لمزاولة حياتها دون حرج. وقد نبّه جمع من العلماء على هذا المقصد عند كلامهم على المراد من الزينة الظاهرة في قوله تعالى: **﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾** (النور: ٣١)(٢١٤).

وقد يقال فلنحمل الأمر على الندب، ونقول إن المرأة يستحب لها أن تستر وجهها في الطرقات.

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ: أن القول بالندب ينبغي أن يحمل على الحالات الفردية لا على التشريع العام، لأن تحول هذا المندوب من أمر جزئي إلى أمر كلي ينقض كلياً ثبت بالنص، وهو حق المرأة في أن تزاول حياتها دون حرج، فإذا التزمت بهذا المندوب جميع النساء فكيف تتصرف المرأة في حاجاتها دون حرج؟ أضف إلى ذلك أمراً آخر: وهو دور السياق الاجتماعي في نظرة الفقيه، ذلك أن المرأة عبر العصور كانت غالباً تلزم بيتها، ولا تخرج للعمل، كما هو الحال في عصرنا، الذي

---

(٢١٢) انظر: **تحفة المحتاج**، مج ٩، ص ٢٢.

(٢١٣) انظر: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٣٢٨؛ وابن النجار، **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختصر المبتكر في أصول الفقه**، مج ٤، ص ١٦٤.

(٢١٤) انظر: النسفي، **تفسير النسفي**، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ١٤٠؛ السرخسي، **المبسوط**، مج ١٠، ص١٥٣؛ عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، **الاختيار لتعليل المختار**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٥٠؛ وابن قدامة، **المغني**، مج ٢، ص ٣٢٨.

كثرت أعباؤه الاقتصادية، ورافق ذلك تفكك في الشبكات الاجتماعية، فالقول بستر المرأة لوجهها في هذا العصر مع ما بينته من اختلاف طبيعة حياتها، فيه حرج ظاهر. والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني: قراءة في القول بوجوب ستر المرأة جميع بدنها أمام الأجانب عدا أعضاء محدودة

اختلف العلماء في المستثنى الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ (النور: ٣١)، هل هذا المستثنى المقصود منه أعضاء محدودة، أو أن المقصود منه ما لا يُملك ظهوره؟

جاء في **بداية المجتهد**: «... فأكثر العلماء على أن بدنها كله عورة ما خلا الوجه والكفين، وذهب أبو حنيفة إلى أن قدمها ليست بعورة، وذهب أبو بكر بن عبد الرحمن وأحمد إلى أن المرأة كلها عورة وسبب الخلاف في ذلك احتمال قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ هل هذا المستثنى المقصود منه أعضاء محدودة أم أن المقصود به ما لا يُملك ظهوره؟ فمَن ذهب إلى أن المقصود من ذلك ما لا يُملك ظهوره عند الحركة، قال: بدنها كله عورة حتى ظفرها، واحتج لذلك بعموم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٩) الآية، ومن رأى أن المقصود من ذلك ما جرت به العادة بأنه لا يستر، وهو الوجه والكفان ذهب إلى أنهما ليسا بعورة، واحتج لذلك بأن المرأة ليست تستر وجهها في الحج»[٢١٥].

إذن من ذهب من العلماء إلى أن المستثنى المقصود منه ما لا يُملك ظهوره عند الحركة قال: بدنها كله عورة حتى ظفرها. وهو المذهب عند الحنابلة[٢١٦]، وإلى هذا ذهب الإمام ابن عطية في تفسيره، قال: «ويظهر لي في محكم ألفاظ الآية أن المرأة مأمورة بأن لا تبدي وأن تجتهد في

---

(٢١٥) محمد بن رشد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ط ٩ (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م)، مج ١، ص ١١٥.

(٢١٦) انظر: علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، **الإنصاف**، مج ١، ص ٤٥٢؛ وشمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، **الفروع**، مج ٥، ص ١١٠.

الإخفاء لكل ما هو زينة، ووقع الاستثناء في كل ما غلبها فظهر بحكم ضرورة حركة فيما لا بد منه أو إصلاح شأن ونحو ذلك، فما ظهر على هذا الوجه فهو المعفوّ عنه، فغالب الأمر أن الوجه بما فيه والكفين يكثر فيهما الظهور وهو الظاهر في الصلاة، ويحسن لحسنة الوجه أن تستره إلا من ذي حرمة محرمة. ويحتمل لفظ الآية أن الظاهر من الزينة لها أن تبديه ولكن يقوي ما قلناه الاحتياط ومراعاة فساد الناس، فلا يظن أن يباح للنساء من إبداء الزينة إلا ما كان بذلك الوجه. والله الموفق للصواب برحمته»(٢١٧).

وقد تقدمت مناقشة القول بوجوب ستر المرأة جميع بدنها أمام الأجانب في المطلب السابق فليراجع. وقد رد الإمام القرطبي كلام الإمام ابن عطية بعبارة لطيفة: قال: «قلت هذا قول حسن إلا أنه لما كان الغالب من الوجه والكفين ظهورهما عادة وعبادة وذلك في الصلاة والحج فيصلح أن يكون الاستثناء راجعاً إليهما»(٢١٨).

ومن ذهب إلى أن المقصود من ذلك أعضاء محدودة، اختلفوا في تحديد هذه الأعضاء بناءً على اختلافهم في مستند هذا التحديد إلى ثلاث فرق:

الفريق الأول:

صح لديه نص مرفوع عن النبي (ﷺ) في تحديد بعض الأعضاء، فاعتمد هذا النص وعدّه مفسّراً للاستثناء الوارد في الآية. وهذا الفريق يمثله الذين استدلوا بالحديث الذي رواه الإمام أبو داود عن السيدة عائشة (رضي الله عنها): أن أسماء بنت أبي بكر، دخلت على رسول الله (ﷺ)، وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها، وقال: «يا أسماء! إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح لها أن يُرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه»(٢١٩). إذ صحّ

(٢١٧) أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، مج ٤، ص ١٧٨.

(٢١٨) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مج ٦، ص ٢٢٩.

(٢١٩) انظر: الإمام أبو داود، **سنن أبي داود**، كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها، ص ١٥٢٢.

عندهم هذا الحديث لتعضده بما يقويه كما تقدّم عن الإمام البيهقي[٢٢٠].

الفريق الثاني:

صحّ لديه نصّ مرفوع عن النبي (ﷺ) في تحديد بعض الأعضاء، من ذلك حديث سفعاء الخدين الذي رواه الإمام مسلم عن سيدنا جابر (رضي الله عنه) وفي الحديث: «فقامت امرأة من سطة النساء، سفعاء الخدين، فقالت: لم يا رسول الله...»[٢٢١] الحديث. ووجه الدلالة من هذا الحديث كما تقدّم أن النبي (ﷺ) لم ينكر على المرأة بدوّ وجهها أمام جابر وهي تخاطبه وهو يخاطبها[٢٢٢].

ولم يفهم هذا الفريق أن المراد قصر جواز الإبداء على هذه الأعضاء، وإنما رأى أن ورود النص لا يرفع احتمال جواز استثناء أعضاء أخر بدليل مستقل كرفع الحرج. من ذلك ما ورد في المبسوط للإمام السرخسي؛ إذ إنه بعد استدلاله على جواز إبداء الوجه والكفين ببعض الأخبار الواردة في ذلك قال: «وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه يباح النظر إلى قدمها أيضاً وهكذا ذكر الطحاوي، لأنها كما تبتلى بإبداء وجهها في المعاملة مع الرجال وبإبداء كفها في الأخذ والإعطاء تبتلى بإبداء قدميها إذا مشت حافية أو منتعلة وربما لا تجد الخف في كل وقت، وذكر في جامع البرامكة عن أبي يوسف أنه يباح النظر إلى ذراعيها أيضاً لأنها في الخبز وغسل الثياب تبتلى بإبداء ذراعيها أيضاً»[٢٢٣].

الفريق الثالث:

لم يصحّ عنده نصّ وارد في السنة المطهرة عن النبي (ﷺ) في بيان الزينة الظاهرة.

---

(٢٢٠) البيهقي، **السنن الكبرى**، كتاب الصلاة، باب عورة المرأة الحرة، مج ٢، ص ٢٢٦.

(٢٢١) النووي، **صحيح مسلم بشرح الإمام محيي الدين النووي المسمى المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، كتاب صلاة العيدين، باب صلاة العيدين والأحكام المتعلقة بها، مج ٥، ص ٤١٥.

(٢٢٢) انظر: الفاسي، **مختصر كتاب النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، ص ١٥٤؛ والسرخسي، **المبسوط**، مج ١٠، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٢٢٣) السرخسي، **المبسوط**، مج ١٠، ص ١٥٣.

واختلف الفريقان الثاني والثالث في تحديد الأعضاء التي يجوز للمرأة أن تبديها للأجانب.

وقد اختلفت عبارات الفريقين الثاني والثالث: هل الزينة الظاهرة هي الزينة التي تظهر عبادة ـ كما في الصلاة والحج ـ وعادةً[٢٢٤]، أو الزينة التي جرت العادة أنها تظهر[٢٢٥]، أو هي ما دعت الحاجة إلى ظهورها[٢٢٦]؟ وعند التأمل يظهر أن ما جرت العادة بإظهاره إنما هو ما دعت الحاجة إلى ظهوره غالباً، قال الإمام النسفي الحنفي في تفسيره: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ إلا ما جرت العادة والجبلة على ظهوره وهو الوجه والكفان والقدمان، ففي سترها حرج بيّن،، فإن المرأة لا تجد بُداً من مزاولة الأشياء بيديها ومن الحاجة إلى كشف وجهها خصوصاً في الشهادة والمحاكمة والنكاح...»[٢٢٧].

والشاهد من كلام الإمام النسفي هو الاقتران الوارد في عبارته بين ما جرت العادة به وما تدعو الحاجة إليه، لكن هذا لا يجعلنا نقول إن ذلك يجعلهما قولاً واحداً؛ أي إن الاحتمال بأن المراد من الآية هو ما جرت العادة بظهوره هو ذات الاحتمال بأن المراد هو ما دعت الحاجة إلى ظهوره؛ لأن الحاجة قد تدعو إلى كشف عضو لم تجر العادة بظهوره فيحتمل أن يكون مراداً من النص.

ويؤيد جعلهما قولين: أي إنه يحتمل أن يكون المراد من الآية ما يظهر عادة، أو ما يظهر للحاجة إلى إظهاره كما اقتصر عليه الإمام الشوكاني في نيل الأوطار[٢٢٨]، يؤيد ذلك أن الإمام ابن الهمام في شرح

---

(٢٢٤) انظر: ابن العربي، **أحكام القرآن**، مج ٣، ص ٣٨٢؛ وتفسير الزركشي، **البحر المحيط**، مج ٦، ص ٤٤٧.

(٢٢٥) انظر: النسفي، **تفسير النسفي**، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ١٤٠؛ والنيسابوري، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، مج ١٦ ـ ١٨، ج ١٨، ص ٩٣.

(٢٢٦) انظر: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار**، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، مج ٥ ـ ٦، ج ٦، ص ١١٣.

(٢٢٧) النسفي، **تفسير النسفي**، مج ٣ ـ ٤، ج ٣، ص ١٤٠.

(٢٢٨) انظر: الشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار**، مج ٥ ـ ٦، ج ٦، ص ١١٣.

فتح القدير ذكر أن المراد من الزينة الظاهرة الزينة التي تظهر عادة، أما الزينة التي لا تظهر عادة كزينة القدم فلا يجوز إظهارها، رغم تقريره أن الابتلاء بإبدائها متحقق(٢٢٩)، فهو هنا فسّر الزينة بالزينة المكتسبة كالحلي والكحل والخضاب كما تقدّم في كلام الإمام ابن العربي المالكي(٢٣٠)، فما يظهر عادة من الزينة المكتسبة جاز إظهار موضعه، والقدم ليس موضع الزينة الظاهرة عادة عنده(٢٣١).

وفيما يلي ثلاثة نصوص من كلام العلماء تدلّ على أنهم اختلفوا هل ورد نص قولي في السنة المطهرة يصح اعتماده في تفسير المراد بالزينة الظاهرة؟

أحدها: ما ذكره الإمام الكاساني في بدائع الصنائع: «وروي عن سيدتنا عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: دخلت عليّ أختي السيدة أسماء وعليها ثياب شامية رقاق وهي اليوم عندكم صفاق، فقال رسول الله (ﷺ): «هذه ثياب تمجها سورة النور» فأمر بها فأخرجت، فقلت: يا رسول الله زارتني أختي فقلت لها ما قلت، فقال: «يا عائشة! إن المرأة إذا حاضت لا ينبغي أن يرى منها إلا وجهها وكفاها»، فإن ثبت هذا من النبي (ﷺ) كان تفسيراً لقوله (ﷻ) ﴿**إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا**﴾، فدل على صحة ظاهر الرواية أن الحرة لا يحل النظر منها إلا إلى وجهها وكفيها، والله سبحانه وتعالى أعلم»(٢٣٢).

فانظر إلى قول الإمام الكاساني: «فإن ثبت هذا من النبي (ﷺ)»(٢٣٣)، مما يدل على أن العلماء اختلفوا هل صحّ في السنة الشريفة تحديد للزينة الظاهرة أم لم يصح.

النص الثاني: ما ذكره الإمام ابن كثير في تفسيره قال: «. . . ويحتمل أن ابن عباس ومن تابعه أرادوا تفسير ما ظهر منها بالوجه والكفين، وهذا هو المشهور عند الجمهور، ويستأنس له بالحديث الذي رواه أبو داود في

---

(٢٢٩) انظر: ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ١، ص ٢٥٩.

(٢٣٠) انظر: ابن العربي، **أحكام القرآن**، مج ٣، ص ٣٨١.

(٢٣١) انظر: ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي**، مج ١، ص ٢٥٩.

(٢٣٢) علاء الدين الحنفي، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مج ٥، ص ٢٠٧.

(٢٣٣) المصدر نفسه، مج ٥، ص ٢٠٧.

سننه: حدثنا يعقوب بن كعب الأنطاكي ومؤمل بن الفضل الحرّاني قالا: حدثنا الوليد عن سعيد بن بشير عن قتادة عن خالد بن دريك عن عائشة (رضي الله عنها) أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على النبي (ﷺ) وعليها ثياب رقاق فأعرض عنها وقال: «يا أسماء! إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا، وأشار إلى وجهه وكفيه». لكن قال أبو داود وأبو حاتم الرازي هو مرسل، خالد بن دريك لم يسمع من عائشة (رضي الله عنها)، والله أعلم»(٢٣٤).

والشاهد هو قوله: ويستأنس لقول الجمهور بالحديث الذي رواه أبو داود، فقوله يستأنس إشارة إلى أن الحديث ليس مما يحتج به كدليل مستقل وذلك للكلام في سنده.

النص الثالث: قال الإمام الشوكاني في نيل الأوطار: «والحاصل أن المرأة تبدي من مواضع الزينة ما تدعو الحاجة إليه عند مزاولة الأشياء والبيع والشراء والشهادة فيكون ذلك مستثنى من عموم النهي عن إبداء مواضع الزينة، وهذا على فرض عدم ورود تفسير مرفوع وسيأتي في الباب الذي بعد هذا ما يدل على أن الوجه والكفين مما يستثنى»(٢٣٥). والحديث الذي أشار إليه الإمام الشوكاني هو حديث أبي داود عن السيدة عائشة(٢٣٦) المتقدم ذكره.

والشاهد من كلام الإمام الشوكاني هو قوله: «وهذا على فرض عدم ورود تفسير مرفوع»(٢٣٧)، فدلّ على أن من لم يصح عنده تفسير مرفوع، فإنه يتأول الآية بما يظهر له من معناها.

---

(٢٣٤) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مج ٣، ص ٢٨٣. والحديث تقدم تخريجه من **سنن أبي داود**. انظر: الإمام أبو داود، **سنن أبي داود**، كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها، ص ١٥٢٢.

(٢٣٥) الشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار**، مج ٥ ـ ٦، ج ٦، ص ١١٣.

(٢٣٦) انظر: الشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار**، مج ٥ ـ ٦، ج ٦، ص ١١٤؛ وانظر: الإمام أبو داود، **سنن أبي داود**، كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها، ص ١٥٢٢.

(٢٣٧) الشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار**، مج ٥ ـ ٦، ج ٦، ص ١١٣.

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ ترجيح وجهة الفريق الثاني في أن صحة الحديث الشريف الوارد عن النبي (ﷺ) والذي يفيد جواز إبداء الوجه والكفين لا تقتضي قصر ما يجوز للمرأة أن تبديه أمام الأجانب على الوجه والكفين.

ووجه ترجيحي لهذه الوجهة، هو أنها توائِم بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية، وتتسق مع التوازن الذي وضعه الشرع الحكيم بين مراتب الأحكام الكلية، فالستر هو مطلب تحسيني[٢٣٨]، ورفع الحرج هو مطلب حاجيّ قد يصير ضرورياً باعتبار مآلاته، وغض البصر هو مطلب مكمل للضروري[٢٣٩]، فحيث جعلنا الستر الذي هو مطلب تحسيني خادم للمطلب الحاجي وهو رفع الحرج لا مقدّم عليه أو مزاحم له، وحيث أكدنا على أن الرجل يجب عليه أن يلتزم بغض البصر عن النظر المحرّم وأنزلنا هذا الأمر منزلته من سلم الكليات كمكمل للضروري، فإننا نكون قد حققنا التوازن بين الأحكام التكليفية على الوجه الذي شرعه الله عز وجل. والله أعلم.

أما تحديد ما يجوز للمرأة إظهاره أمام الأجانب زيادة على الوجه والكفين، فالذي يظهر لي أن ذلك يمكن ضبطه بأمرين:

أحدهما: يجب على المرأة ستر جميع ما لم يختلف العلماء في وجوب ستره، وقد دلت الآية الكريمة على وجوب ستر النحر والصدر، وهو قوله تعالى: ﴿**وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**﴾، والجيوب: جمع جيب بفتح الجيم، وهو طوق القميص مما يلي الرقبة[٢٤٠]، قال الإمام السمرقندي: «﴿**وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**﴾ (النور: ٣١)، يعني على الصدر والنحر، قال ابن عباس: كان النساء قبل هذه الآية يسدلن خمرهن من ورائهن كما تفعل النبط[٢٤١]، فلما نزلت هذه الآية سدلن الخمر على

---

(٢٣٨) انظر: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٣٢٧.

(٢٣٩) انظر: المصدر نفسه، مج ١ ـ ٢، ج ٢، ص ٣٢٨؛ وابن النجار، **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختصر المبتكر في أصول الفقه**، مج ٤، ص ١٦٤.

(٢٤٠) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مج ٩، ص ٢٠٨.

(٢٤١) جاء في: الرازي، **مختار الصحاح**، مادة (ن ب ط)، ص ٢٦٨: «و(النَّبَط) بفتحتين و(النَّبيط) قوم ينزلون بالبطائح بين العراقين والجمع (أنباط) يقال رجل (نَبَطي) و(نَباطي) و(نَباط) مثل: يمني ويماني ويمان.

الصدر والنحر»[٢٤٢]. فإذا كان ستر النحر والصدر واجباً، كان ستر ما عدا ذلك من البطن والظهر وما بين السرة والركبة أشد وجوباً. أما ستر الشعر فالذي يظهر لي أن وجوبه قريب جداً من القطع، وذلك لأن العلماء ـ فيما بحثت ـ اتفقوا على وجوب ستر الشعر إلا ما نقل الإمام ابن عاشور في تفسيره من أن الشعر ليس عورة، ونقل هذا القول بصيغة التضعيف، قال: «وفسر جمعٌ من المفسّرين الزينة بالجسد كله، وفسر ما ظهر بالوجه والكفين وقيل والقدمين والشعر»[٢٤٣].

وهذا النص عند الإمام ابن عاشور جعل في نفسي حرجاً من أن أثبت قطعية وجوب ستر الشعر، فالجزم بأن مراد الشارع قطعاً هو كذا ينبغي أن يتثبت منه المرء تثبتاً كاملاً، ولم أجد سبيلاً إلى هذا التثبت، مع تصريح الإمام ابن عاشور، وهو الإمام المحقق، بأن من العلماء من ذهب إلى أن الشعر ليس عورة، وعضّد عدم الاطمئنان هذا عندي أن المالكية خصصوا بالعادة. قال الإمام ابن عاشور: «وقد بلغ حد الاجتهاد بمالك أن خص من عموم قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٣٣) ذوات القدر اللائي لم تجر العادات بأنهن يرضعن أولادهن بأنفسهن فيجب على الآباء استئجار مراضع لأولادهن»[٢٤٤].

وفي مسألتنا هذه الاحتمال قائم ـ وإن كان ضعيفاً ـ بأن الأمر بضرب الخمر على الجيوب، وما يقتضيه من وجوب لبس الخمار، وهو غطاء

---

(٢٤٢) أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، **تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم**، تحقيق وتعليق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، زكريا عبد المجيد النوتي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، مج ٢، ص ٤٣٧؛ وانظر أيضاً: أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم المعروف بابن الفرس الأندلسي، **أحكام القرآن**، حقق الجزء الأول طه بن علي بوسريح، وحقق الجزء الثاني منجية بنت الهادي النفري السوايحي وحقق الجزء الثالث: صلاح الدين بو عفيف (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، مج ٣، ص ٣٦٨؛ وأبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، **النكت والعيون تفسير الماوردي**، راجعه وعلّق عليه السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، مج ٤، ص ٩٢.

(٢٤٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مج ٩، ص ٢٠٧.

(٢٤٤) محمد الطاهر بن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ط ٢ (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع؛ القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، ص ٩٣.

الرأس، هذا الأمر قد يكون مرتبطاً بعُرف نساء العرب في تغطية رؤوسهن، فيصح إجراء قاعدة الإباحة هنا إذا لم تترتب مفسدة معتبرة على كشف المرأة شعرها، وقد تقدّم في القسم الأصولي أن اعتبار السياق الاجتماعي، ومراعاة قاعدة الإباحة فيما ورد فيه النص يصح بشرطين:

أحدهما: أن لا يكون السياق الاجتماعي أو العادة المجتمعية التي جاء النص في سياقها مشتملة على مصلحة ضرورية أو حاجية للأمة كلها.

الثاني: أن لا يترتب على مراعاة قاعدة الإباحة مفسدة معتبرة لأهلها.

فحيث وجد أحد هذين الشرطين لزم أن يصار بتلك العوائد إلى الانزواء تحت القواعد التشريعية العامة من وجوب أو تحريم[٢٤٥].

والمصلحة المترتبة على الستر هنا كما قرر العلماء هي مصلحة تحسينية[٢٤٦] لا حاجية، ومن ثمّ كان تنصيصي على الشرط الثاني وهو ألا يترتب على مراعاة قاعدة الإباحة مفسدة معتبرة لأهلها.

ولا يرد على ذلك أن تغطية الصدور قد يفهم أنها تخضع لتغير العرف أيضاً، ذلك أن الصدر شبيه بالفخذ في كونه من الزينة الباطنة فيلحق به، بخلاف الشعر فإنه أقرب إلى الوجه، وهو من الزينة الظاهرة.

وقولي: «ولا يرد على ذلك... إلخ»، نهجاً على طريقة من اعتمد العادة ضابطاً لما يجب ستره، وإلا فإن ما يترجح عندي هو أن العادة وحدها لا تصلح ضابطاً هنا؛ لأن طبيعة المصلحة المرتبطة بالستر في الأصل هي مصلحة تختلف العقول اختلافاً شديداً في تقديرها من جانب

---

(٢٤٥) انظر: بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٨٩.

(٢٤٦) انظر: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٣٢٧. وقد سبق التنبيه إلى أن التحسيني قد يكون واجباً كما في إزالة النجاسة. نبّهتُ على ذلك عند الكلام على المصلحة التحسينية ضمن مبحث أقسام المصلحة من حيث ترتيبها في تحقيق المقاصد الشرعية. لكن القول بأن التحسيني قد يكون واجباً لا يتعارض مع تأصيل الإمام ابن عاشور لهذه المسألة ـ اعتمدنا تأصيله أو لم نعتمده ـ ، ذلك أن عدّ مسألة ما هي من قبيل التشريع الخاص لا العام ينظر إليه من حيثية التأصيل الكلي. ومن ثمّ، كان اشتراط الإمام ابن عاشور أن تكون المصلحة المتحققة أقوى من المصلحة التحسينية. والله أعلم.

تحقق وقوعها أو وقوع ضدها، فلا تصلح العادة كضابط مستقل، بل الصواب عندي أنه لا بد أن تقترن بالعادة الحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة. والله أعلم.

وقد ذكر الدكتور مراد هوفمان في كتابه: «الإسلام كبديل» كلاماً يتعلق باختلاف العادات والحضارات وعلاقة ذلك بوجوب ستر المرأة لشعرها، سأنقل قسماً من كلامه ثم أعقّب عليه:

قال: «أرى حكمة بالغة في التعبير الحكيم: ﴿**إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا**﴾ (النور: ٣١)؛ لأنه يضع في الحسبان المقاييس المتباينة باختلاف العصور والحضارات، في اعتبار ما هو زينة ثانوية من أعضاء الجسد، وما هو غير ثانوي مثير للنزوات والغرائز الجنسية، فيما عدا الثديين والعورة.

هذه الأعضاء الثانوية التي قد تثير الغرائز الجنسية ونحوها، يمكن أن يكون منها شعر المرأة، على أن ذلك ليس محتماً أن يكون بالفعل في كل مجتمع وكل عصر مثيراً للنزوات والغرائز.

وبمعنى آخر، فإن القرآن في فرضه تغطية شعر المرأة إنما يحتم ذلك في مواقع أو مظان الخطر الممكن حدوثه في حضارة معينة أو في مجتمعات بعينها، ونرى أن الفسحة المقصودة في التعبير الحكيم ﴿**إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا**﴾ تسمح بحدوث تغيير لباس المرأة، بحيث يلائم التغير العصري في الدور الوظيفي للمرأة؛ إذ إن ذلك التغير لازم وحتمي لتطور المجتمعات الإنسانية أخلاقياً واجتماعياً. . .

وترى أقلية من علماء الدين أن مغزى الآية الحادية والثلاثين من سورة النور: ﴿**وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**﴾ إنما يتحقق أيضاً بعدم تغطية شعر المرأة وذلك حيث لا يكون شعر المرأة مصدر إثارة جنسية للرجل، كما هي الحال في شمال أوروبا وشمال أمريكا بوجه عام. . .»[(٢٤٧)].

---

(٢٤٧) مراد هوفمان، **الإسلام كبديل**، ط ٤ (الرياض: مكتبة العبيكان، طبعة خاصة صدرت باتفاق خاص بين مكتبة العبيكان والناشرين الأصليين: مجلة النور الكويتية ومؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

تحدّث الدكتور هوفمان في النص السابق عن رحابة التعبير القرآني ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ (النور: ٣١)، وقال إن هذا النص الكريم يفتح آفاقاً لتأويله تختلف باختلاف الحضارات والمجتمعات، وكلام الدكتور هوفمان هنا لا إشكال فيه من حيث الجملة كما تبيّن لنا من أن العلماء نظروا إلى العادة ودورها في تحديد الزينة الظاهرة، لكن الإشكال يأتي في تقديري من وجهين:

أحدهما: ربطه بين إبداء الشعر وقضية الفتنة، وهذا الربط مما لا يصح إناطة الحكم به وذلك لعسر ضبطه، وقد نبّه الإمام السرخسي إلى أن إناطة الفتنة ببعض أعضاء المرأة دون بعض مما لا يستقيم إناطة الحكم به. قال الإمام السرخسي: «وخوف الفتنة قد يكون بالنظر إلى ثيابها أيضاً. . . ثم لا شك أنه يباح النظر إلى ثيابها ولا يعتبر خوف الفتنة في ذلك فكذلك إلى وجهها وكفها»(٢٤٨).

والثاني: أن القول بجواز كشف الشعر هو قول مرجوح يرده ظاهر النص القرآني: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ (النور: ٣١)، فهو يفيد الأمر بتغطية الشعر(٢٤٩)، وكذلك ورد نص نبوي خاص بوجوب ستر ما عدا الوجه والكفين، وهو الحديث الشريف الذي رواه الإمام أبو داود عن السيدة عائشة، وصححه بعض أهل العلم، فقد نص حديث الإمام أبي داود على وجوب أن تستر المرأة ما عدا وجهها وكفيها(٢٥٠)، وهذا النص النبوي الشريف يكاد يرفع الاحتمال ـ الوارد في النص القرآني ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ (النور: ٣١) ـ بأن إقرار العربيات على تغطية الشعر هو إقرار من باب التشريع الخاص لا من باب التشريع العام. والله أعلم.

---

(٢٤٨) السرخسي، **المبسوط**، مج ١٠، ص ١٥٣.

(٢٤٩) انظر: الطبري، **تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مج ١٧، ص ٢٦٢؛ وجمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، خرّج آياته وأحاديثه ووضع حواشيه أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، مج ٥، ص ٣٧٨.

(٢٥٠) انظر: الإمام أبو داود، **سنن أبي داود**، كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها، ص ١٥٢٢.

ثم إن الحديث النبوي الشريف حيث جاز أن لا يقتصر عليه، فذلك لأجل تحقق حاجة كما قرر بعض الحنفية في جواز كشف القدمين للابتلاء بإبدائهما(٢٥١)، وحاجة المرأة إلى كشف شعرها لا ترقى إلى الحاجة العامة التي يصح اعتبارها مع النص، ذلك أن ضابط الحاجة العامة التي يصح اعتبارها مع النص هي الحاجة التي إذا لم تراع لخيف انقطاع الناس عن تصرفاتهم، نبّه على هذا الضابط إمام الحرمين في نهاية المطلب(٢٥٢).

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن مثل هذه الحاجة لا تجري في مسألة كشف الشعر المرأة العاملة التي يتطلب عملها مخالطة دائمة للرجل.

فقولي إن ستر الشعر ليس واجباً وجوباً قطعياً لا يعني أنّي أذهب إلى رجحان هذا القول كما تقدّم بيانه، وإنما ما ترجح عندي هو أن هذا القول هو قول مرجوح، ووجوب ستر المرأة شعرها أمام الأجانب هو قول قوي يقترب من القطع، والله أعلم.

وقد تقرر في القسم الأصولي أن الحكم الفقهي القطعي هو ما ثبت بدليل قطعي من حيث نسبته إلى مصدره، ومن حيث دلالته، وأن استفادة القطعية دلالة ليس من وضع اللغة، وإنما من أمور خارجة كالقرائن، وتضافر الأدلة على معنى معين.

والأدلة الواردة في مسألتنا ليس فيها ما يفيد القطع من جهة النسبة إلى المصدر سوى الآيات القرآنية الكريمة، أما الأحاديث الشريفة فهي آحاد.

وقد توصلت من دراسة تأويلات العلماء، وقراءتهم للنصوص، أن الأدلة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة تدل قطعاً أصالة

---

(٢٥١) انظر: السرخسي، **المبسوط**، مج ١٠، ص ١٥٣.

(٢٥٢) إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، حققه وصنع فهارسه عبد العظيم محمود الديب (بيروت، جدة: دار المنهاج، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، مج ١، ص ١٩٧.

على وجوب ستر ما عدا الوجه والكفين والقدمين والذراع والساق والشعر.

ثم إنّ الأدلة تتفاوت دلالتها على وجوب ستر الوجه والكفين والذراع والساق والرأس، لتكون قريبة جداً من القطع في مسألة ستر الرأس، أما ستر الوجه والكفين والقدمين والذراع والساق والشعر المسترسل فالخلاف هو أبعد عن القطع لا سيما في الوجه والكفين والقدمين والذراع. والله أعلم.

الأمر الثاني:

أن الستر ينبغي أن يراعى فيه ثلاثة أمور: العرف، والحاجة العامة التي يصح اعتبارها، وعدم ترتب مفسدة معتبرة على الستر، وقد نبه إمام الحرمين في **نهاية المطلب** على أن العرف مرعيّ في الستر(٢٥٣).

والنظر في مراعاة ذلك يختص به أصالة من له أهلية الاجتهاد الذي يفتي النساء في كل بيئة بما لا يهمل أحد الأمور الثلاثة بما يحقق مقصدي الشريعة في الصيانة ورفع الحرج معاً.

وينبغي أن يرافق مثل هذه الفتاوى دعم لأخلاقيات العفة عند الرجال والنساء جميعاً، والتركيز على مثل هذا الأمر من الأولويات المقاصدية التي طريقها الحرص على تطهير القلب، وغض البصر، هذا هو الطريق الذي أرشدنا إليه الشرع، والذي نحتاج إلى التركيز عليه، وقد عاش المسلمون وقتاً طويلاً وهم يركزون على الحجب الكامل لجسد المرأة، ولم يسهم ذلك في تحقيق مقصد الشريعة في استقامة الرجال والنساء، والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن طريق ذلك هو وضع الأمور في نصابها من حيث ترتيب الأحكام الشرعية في سلّم الكليات، مما يدعم التواصل بين الرجل والمرأة على وصف العفة، وبما يحقق للمرأة حقها في أن تعيش حياتها، وتؤدي دورها في القيام بالفروض العينية أو الكفائية المجتمعية بلا حرج. والله أعلم.

---

(٢٥٣) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٩٢. مع التنبيه على أن العرف لا يصلح كضابط مستقل، بل لا بدّ من أن يقترن بالحاجة العامة التي يصح اعتبارها، وعدم ترتب مفسدة معتبرة على الستر.

المطلب الثالث: مثالان تطبيقيان في مسألة طروء المصلحة المعتبرة على الحكم القريب من القطع

تقدّم في القسم الأصولي أن الحكم الفقهي القريب من القطع يجوز أن تعتبر معه المصلحة القطعية الضرورية أو التي تنزل منزلة المصلحة الضرورية، وفي مسألتنا هنا: ستر الشعر أمام الأجانب وجوبه قريب من القطع ـ كما ظهر لي والله أعلم ـ ، والقول بالوجوب إنما هو من حيث كونه ينتمي إلى القوانين الكلية، فإذا ما أردنا تنزيل الحكم على واقع المكلفة فقد تطرأ مصلحة يصح اعتبارها فيتغير الحكم تغيراً مؤقتاً.

والتغير المؤقت هنا قسمان:

أحدهما: تغير مؤقت في حق مكلّفة ما.

والثاني: تغير مؤقت في حق مجتمع ما.

وبيان هذين القسمين كالتالي:

القسم الأول: التغير المؤقت في حق مكلّفة ما:

كالمرأة التي تعمل في مكان يشترط أن لا تستر شعرها، وهي لا تجد عملاً آخر يكفيها، وتستقيم به حياتها، فيصح اعتبار المصلحة الحاجية هنا؛ لأنها تؤول إلى أن تكون مصلحة ضرورية، بحيث إن المرأة إذا لم تعمل لم تجد ما يكفيها شر الفاقة، فتفتى بأن تتقي الله ما استطاعت، فتلتزم ستر شعرها خارج مقر عملها، وتجتهد في البحث عن عمل آخر لا يشترط هذا الشرط المجحف، وتنبه على أن دينها يسع حاجتها، ويستوعب تعثر حالها، ولا يكلفها ما لا تطيق، فالإثم عنها مرفوع ما دامت مضطرة إلى هذا العمل، ومثل هذا التنبيه مهمّ لئلّا يهون ارتكاب الحرام في نفسها، وقد عرفتُ أخوات تركن الحجاب بالكلية لأنهن يعتقدن أنهن يرتكبن إثماً بخلعه في مكان العمل، رغم كونهن مضطرات إلى العمل، ولم يجدن فرصة عمل تعطيهن حقهن في ستر رؤوسهن، ولما سألتهن هل استفتيتن في ذلك، قلن: لا، لأننا نعلم أن هذا حرام، ولن يفتينا أحد بحل ذلك، فوجهتهن إلى الاستفتاء. وعظمت عندي مسؤولية أن نوصل للناس أن الدين يحميهن من الشقاء، والحرج،

وجلد الذات، ويحرص على أن يعشنَ حياةً تتّسق مع قيم دينهن. والله المستعان.

القسم الثاني: التغير المؤقت في حق مجتمع ما:

إن ستر المرأة لشعرها في بعض المجتمعات الأوربية المتطرفة لو كان يؤدي إلى الإضرار بها، قتلاً أو اعتداءً أو تمييزاً، فإنها تُفتى بأن تتخلى عن حقها في ستر شعرها بما يحمي حياتها، ومصالحها الضرورية أو التي تنزل منزلتها.

جاء في **صناعة الفتوى وفقه الأقليات** لفضيلة العلّامة عبد الله بن بيه: «اعلم أن ستر المرأة لشعر رأسها واجب؛ لقوله تعالى: ﴿**وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا**﴾ وهذا النهي من نهي الوسائل والذرائع، والنهي هنا يدل على الأمر بستر غير ما ظهر من الزينة. فالستر واجب لغيره، وكشف شعر المرأة حرام، لأن شعر المرأة عورة كسائر جسدها على الصحيح.

وقد قال ابن عاشور في تفسيره: وقد فسر جمع من المفسرين الزينة بالجسد كله، وفسّر ما ظهر منها بالوجه والكفين، قيل والقدمين والشعر.

وشعر المرأة عورة مخففة في الصلاة خاصة عند مالك، فلو كشفت المرأة عن شعرها ندب لها أن تعيد في الوقت.

ومعلوم أن النواهي ليست في مرتبة واحدة، وكذلك الأوامر... وبناءً على هذا التفاوت في مراتب النهي ومراتب الأمر، فقد رتّب العلماء على ذلك نتائج عملية، وهي: أن النهي إذا كان نهي المقاصد، ومعناها أن المنهي عنه يتضمن المفسدة التي من أجلها نهى الشارع عنه... فهذا لا يباح إلا لضرورة قصوى، وذلك كأكل الميتة والدم ولحم الخنزير.

وإذا كانت مرتبة النهي متدنية، بأن كان نهي الوسائل والذرائع التي لا تتضمن في نفسها المفسدة، ولكنها وسيلة، فهذا تبيحه الحاجة، وهي مشقة وسطى...

ووضع المشقة له حكمه في الكشف عن أجزاء من البدن، فقد جاء في الحديث الصحيح في معركة أحد، عن أنس (ﷺ) قال: «لما كان يوم أحد انهزم الناس عن النبي (ﷺ)، قال: ولقد رأيت عائشة بنت أبي بكر،

وأم سليم، وإنهما لمشمرتان أرى خدم سوقهن تنقزان القرب وقال غيره: تنقلان القِرَب على متونهما ثم تفرغانه في أفواه القوم، ثم ترجعان فتملآنها ثم تجيئان فتفرغانه في أفواه القوم»(٢٥٤)...»(٢٥٥). النقل باختصار وتصرّف يسير.

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن كلام فضيلة العلامة بن بيه عن المشقة الوسطى إنما هو باعتبار زمنها القريب لا البعيد؛ لأن المشقة الوسطى تؤول إلى أن تكون مشقة عظمى إذا لم تراع. والله أعلم.

---

(٢٥٤) **صحيح البخاري** المطبوع مع العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، كتاب الجهاد والسير، باب غزو النساء وقتالهن مع الرجال، مج ٦، ص ١٧١.

(٢٥٥) عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه، **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

خاتمـــــة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، حمداً يليق برب لطيف، خبير، ودود، كريم، عفوّ، غفور.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وآله وصحبه وسلم، صلاةً ينوّر الله بها قلوبنا، ويصلح بها أعمالنا، ويجعلنا بها من خير عباده رحمة بالناس، ورفقاً بهم، وإعانةً لهم على أن يكون الدين حياً في قلوبهم، وسلوكياتهم، وواقعهم، وبعد:

فإن الفكرة الرئيسة التي توصلت إليها هي أن ثبات الأحكام الفقهية القطعية هو ثبات من حيثية معينة، وهي ثباتها من حيث كونها قانوناً كليا، لا من حيث تنزيلها على واقع المكلف؛ لأن التنزيل على واقع المكلف قد يقتضي تغييراً في هذه الأحكام بحسب ما يطرأ من مصلحة يصح اعتبارها مع الحكم القطعي.

لقد درستُ المنهجية التي يتم التوصل بها إلى الحكم الفقهي القطعي الثابت من حيث كونه قانوناً كلياً، كما درست ضوابط اعتبار المصلحة الطارئة على الحكم الفقهي القطعي عند تنزيله على واقع المكلف.

والمنهجية التي يتمّ التوصل بها إلى الحكم الفقهي القطعي الثابت من حيث كونه قانوناً كلياً هي أن ينظر في الدليل الذي يفيد الحكم، فإن كان الدليل قطعياً من حيث مصدره؛ أي متواتراً، ومن حيث دلالته؛ أي نصاً على أن المراد منه معنى واحد لا يحتمل معنى غيره احتمالاً مقبولاً، كان الحكم الذي يدلّ عليه هذا الدليل هو حكم قطعي.

وتوصلتُ إلى أن القطعية في الدلالة لا تستفاد من وضع اللغة، وإنما

تستفاد من قرائن حالية ومقالية ترفع الاحتمال الذي يرافق وضع اللغة بما يتفق عليه جميع أهل الاجتهاد لا بعضهم، على ما تم الكلام عليه تفصيلاً في الفصل الأول من القسم الأصولي.

كما توصلتُ إلى أن الحكم الفقهي القطعي إنما يُستفاد أصالةً من النصّ المتواتر من الكتاب الكريم والسنة المتواترة، أما الإجماع القطعي فمآلُه إلى مستند قطعيّ من الكتاب والسنة المتواترة، وعليه؛ فلا يستقل الإجماع القطعي بكونه دليلاً على حكم فقهي هو من قطعيات الشريعة.

وبدراسة كلام العلماء في الإجماع، ونزاعهم في قطعيته، توصلتُ إلى أن الاختلاف في مسائل أصول الفقه التي لا تمسّ جليات الشرع، هو اختلاف سائغ مادام صادراً عن أهل للاجتهاد.

لقد درستُ قضية المعلوم من الدين بالضرورة وتوصلت إلى أن المعلوم من الدين بالضرورة بالنسبة للعوام يختلف باختلاف الأزمان، وأن الضابط في تكفير المنكر لما ثبت شرعاً هو الضابط الذي قرره إمام الحرمين الجويني، قال: «من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر. ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم جحده، كان منكراً للشرع. وإنكار جزئه كإنكار كله»[1].

أما المعلوم من الدين بالضرورة بالنسبة للعلماء فهو يشمل المسائل التي لا يختلف العلماء في قطعيتها، وكونها من كليات الشريعة.

وركزتُ على قضية التفريق بين القطعيات والظنيات، وأثرُ هذا التفريق على تجدد الفقه، واحترام أهل العلم، وعدم التضييق على الناس، وجعل الدين فاعلاً في واقعهم، وتناولت ذلك في المسألة الثالثة من مسائل المبحث الثاني من الفصل الأول.

وفي الفصل الثاني من القسم الأصولي، درستُ علاقة المصلحة بالأحكام الفقهية القطعية والظواهر المتواترة القريبة من القطع، وبيّنتُ أن تعريف المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع هو الذي يتسق مع حقيقة

---

(١) الجويني، **البرهان**، مج ١ ـ ٢، ج ١، ص ٢٨٠.

اختلاف العقلاء في تقدير المصالح والمفاسد، وهو الذي يتسق أيضاً مع الرحابة التي أعطاها الشرع للعلماء الذين خالطوه مخالطة القريب لصفيه والأثير عنده، هذه الرحابة التي تجعله يطلق لهم باختلاف أمزجتهم وبيئاتهم وحضاراتهم أن يقلّبوا الرأي في المساحات الظنية أصالةً أو طروءاً وذلك عند طروء المصلحة على النص القطعي.

ثم درستُ علاقة المصلحة بالنصوص الجزئية، وتبيّن لي أن النصوص الجزئية القطعية والظنية، قد أنزلها الله لتحقيق مصالح العباد وفق رؤية كلية هي مقصود الشرع.

والنصوص الجزئية القطعية والظنية المقصود منها حفظ كليات الشريعة الثلاث: المصالح الضرورية، والمصالح الحاجية، والمصالح التحسينية.

ومقصود الشرع هو حفظ تلك الكليات، وقيامها على وصف التكامل والتعاضد، وتختلف أنظار العلماء في كيفية حفظ تلك الكليات على وصف التكامل والتعاضد، ومن ثمّ فقد تختلف ترجيحاتهم في ترتيب بعض الأحكام الشرعية في سلم الكليات، ويترتب على ذلك اختلاف الترجيح عند التعارض، فالمرجع في ترتيب الأحكام الشرعية في سلم الكليات هم أهل الاجتهاد، وليس اجتهاد أحدهم بأولى من الآخر.

وعند تناول مسألة المصلحة التي لم يشهد الشرع لها بالاعتبار توقفت الباحثة مع مثال ضربه الإمام الغزالي يمثل به للمصلحة المخالفة لنص الكتاب وهي فتيا بعض العلماء أحد الملوك بأن يكفر عن جماعه في نهار رمضان بصوم شهرين متتابعين بدلاً من عتق رقبة، ونقلتُ وجهة الإمام القرافي في المسألة، وأن هذا المثال قد يتخيل أنه ليس مما أبطله الشرع. قال: «لقيام الفارق بين الملوك وغيرهم، وأن الكفارة إنما شرعت زجراً، والملوك لا تنزجر بالإعتاق، فتعيّن ما هو زجر في حقهم، فهذا نوع من النظر المصلحي لا تأباه القواعد»[٢].

ونبهتُ على أن كلام الإمام القرافي ينبهنا إلى أهمية التدقيق قبل إلغاء اجتهاد له حظه من النظر.

---

(٢) القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مج ٩، ص ٤٢٧٠.

وهذا يقودنا إلى قضية مهمة وهي أن الضابط الذي نضبط به قبول الاجتهادات هو كونها صدرت من أهل للاجتهاد، ولم تخالف حكماً قطعياً لم يذهب محله، واستوفى شروطه، وانتفت موانعه، وتحققت علته، ولم تطرأ مصلحة يصح اعتبارها مع النص القطعي.

فإذا خالف مجتهدٌ نصاً أو قياساً جلياً أو إجماعاً قطعياً لمعارض يراه راجحاً، فليس لمجتهد آخر أن يلغي اعتبار هذا المعارض لأنه لم يترجح عنده، فليس أحد الاجتهادين بأولى من الآخر.

وتناولتُ مسألة المصلحة والسياق الاجتماعي للحكم الشرعي، ووجدت أن الإمام ابن عاشور قد قرر أن السياق الاجتماعي للحكم الشرعي يمكن أن يؤثر في عموم التشريع المرتبط بالحكم، وذلك في حالة واحدة وهي أن يكون الحكم الشرعي في سياق اجتماعي معين يحقق مصلحة تحسينية، فإن تغير السياق الاجتماعي يصح معه تغيير الحكم الشرعي إذا لم تترتب على هذا التغيير مفسدة معتبرة.

وتقرير الإمام ابن عاشور هنا يتسق مع وجهة المالكية في اعتبار العرف في قراءة النص الشرعي.

كما تناولتُ مسألة تغير وزن الأحكام الشرعية بتغير الزمان اعتضاداً بالنصوص القطعية في رفع الحرج عن الأمة، فيقرر الإمام الغزالي أن من الذنوب ما لا يصير من الكبائر وإن داوم عليه الإنسان، وذلك لعموم البلوى به. وقد نبهتُ إلى أن هذه الفكرة تحتاج إلى مزيد تأصيل وتفعيل في واقع الخطاب الإسلامي، وواقع فهم الناس لعلاقتهم بدينهم، وأنه يرعاهم، ويعذرهم، ويحرص على علاقة بهم يملؤها الحب والمراعاة لصعوبات زمانهم.

ثم درستُ متى يصح اعتبار المصلحة الطارئة على الحكم القطعي أو القريب من القطع، وتوصلت إلى ضابطين للمصلحة التي يصحّ اعتبارها مع الحكم القطعي أو القريب من القطع:

الضابط الأول: أن تكون هذه المصلحة محققة لمقاصد الشريعة ولا تتعارض معها. ومعرفة ذلك بأن يشترك في تقدير هذه المصلحة من هو من

أهل الاجتهاد؛ لأن اتصاله بالنصوص الشرعية يجعلها عاملاً فاعلاً في صياغة تفكيره ووجدانه، أو كما عبّر الإمام القرافي: أن المجتهد متكيّف بأخلاق الشريعة، ينبو عقله وطبعه عما يخالفها[٣]، فلا يترك تقدير المصلحة لغير مجتهد وإن بلغ من الحكمة ما بلغ، كما لا يختص المجتهد وحده بتقديرها بل يستعين في ذلك برؤية صاحب الواقعة، والمختصين النفسيين والاجتماعيين وغيرهم ممن تفيده آراؤهم في مقاربة الحق في المسألة التي يراد معرفة الحكم الشرعي فيها.

والضابط الثاني: أن تكون هذه المصلحة ضرورية، إما ابتداءً بأن تكون مصلحة ضرورية في أصلها، وإما أن تكون مصلحة حاجية أو تحسينية تنزل منزلة المصلحة الضرورية. فلا بدّ من مراعاة الفروق بين رتب المصالح.

ولا يتغير الحكم القطعي لطروء مصلحة حاجية أو تحسينية؛ لأن المصلحة الضرورية فقط هي التي عدّها العلماء في قوة الحكم القطعي. فقطعيات الشريعة هي الأركان الثابتة للمنهج الرباني، واعتبار الضروريات معها مما يعضد استمرار المنهج واضحاً ومرِناً ومتوازناً واعتبار المصلحة الضرورية أو التي تقوم مقامها مع النص القطعي مؤقت لا دائم، مع كون زوال الضرورة قد يأخذ زمناً طويلاً، فالضابط في الرجوع إلى الحكم الأصلي هو زوال الضرورة، ولا عبرة بطول الزمان.

وتوصلتُ إلى أن تقدير الضرورة وما ينزل منزلتها يختلف باختلاف المجتهدين، كما أن حجم المشقة يختلف باختلاف الناس.

نعم، قد يتفق المجتهدون على أن حاجة الناس إلى أمر ما هي حاجة قطعية، لكنهم قد يختلفون هل هذه الحاجة ترقى إلى منزلة الضرورة وتقوم مقامها أو لا، كما ركزتُ على قضية أن الضرورة قد تكون باعتبار المآل لا الوضع الحالي، وأن الضرورة ـ أصالةً أو تنزيلاً ـ إذا كانت تختص بالفرد فلا يتغير الحكم الأصلي القطعي إلا في حق الفرد وبشروط مقررة، أما إذا كانت ضرورة عامة فالحكم الفقهي القطعي يتغير بسببها تغيراً عاماً يشمل

---

(٣) انظر: المصدر نفسه، مج ٩، ص ٤٢٧٦.

جميع الناس من مسّته الضرورة ومن لم تمسّه الضرورة، لكن هذا التغير مؤقت لا دائم.

وقررتُ الضابط في تنزيل المصلحة الحاجية والتحسينية منزلة المصلحة الضرورية تبعاً لما قرره إمام الحرمين الجويني، والضابط هو أن يؤدي عدم اعتبار المصلحة إلى انقطاع الناس عن تصرفاتهم(٤).

وفي الفصل الثالث من القسم الأصولي، تناولتُ علاقة المجتهد بالقطع، وبينت الفرق بين القطع بالحكم، والقطع برجحان الحكم، وأن القطع بالحكم يعني أن ذلك الحكم المقطوع به هو مراد الله قطعاً، وهو من كليات الشريعة التي يتفق على قطعيتها جميع أهل الاجتهاد، أما القطع برجحان الحكم، فهو قطع يتصل بالمسائل الظنية التي تحتمل راجحاً ومرجوحاً، وهو يحصل للمجتهد بعد استفراغ الوسع في النظر، فيقطع قطعاً وجدانياً برجحان ما توصل إليه، وهذا القطع ملزم لصاحبه، ومن اعتقد من العوام أن عليه اتباعه، ولا يلزم غيره من المجتهدين أو العوام.

كما نبهتُ على أن احتمالات الأدلة الظنية لا عبرة بها إن لم يرجحها من هو أهل للاجتهاد، أما العامي فليس له إلا اتباع العلماء.

ثم درستُ علاقة العامي بتعدد الأقوال في المسألة الواحدة، وتوصلت إلى أن من حق العامي على المفتي أن يطلعه على جميع الأقوال في المسألة التي يستفتي فيها، عدا الأقوال التي يترتب على أخذ المستفتي بها مفسدة معتبرة، وبيّنت أن هذا هو الأليق بما قررته الشريعة من رفع الحرج، وهو الذي يساعد الناس على البقاء في دائرة الشرع وعدم اقتحام المحرّمات؛ إذ إن تضييق دائرة الحلال يهوّن أمر الحرام في النفوس، ولو أدرك الناس سعة الشريعة لحرصوا على البقاء في دائرتها مادامت دائرتها تسع غالب توجهاتهم الحياتية. كما أن ما يرجحه المفتي هو ملزم له وحده، وليس ملزماً لسواه، إلا إن طلب المستفتي خصوص ترجيحه.

وأكدتُ على أن التوصل إلى حكم الله في المسألة التي تتعلق بالمستفتي هو مسؤولية مشتركة بين المفتي والمستفتي، فالمستفتي مسؤول

---

(٤) انظر: الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، مج ١، ص ١٩٧.

عن بيان حالته للمفتي بياناً أميناً، والمفتي ينبغي أن يراعي حال المستفتي، وطبيعة وضعه النفسي، والاجتماعي، واستشارة من تدعو الحاجة إلى استشارتهم من المتخصصين في العلوم النفسية والاجتماعية وغيرها من العلوم التي يحتاج إليها النظر في المسألة، والوصول إلى الحكم الشرعي فيها.

كما أكدتُ على أن العامي ليس له أن يأخذ بالأقوال استقلالاً من الكتب، بل لا بد أن يستفتي أهل العلم، وذلك لأن تنزيل الحكم الشرعي على الواقع قد يقتضي تغييراً بحسب ما يطرأ من عوارض المصلحة.

ثم إنّي تناولت نموذجين فقهيين تطبيقيين:

النموذج الأول درستُ فيه حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل، فدرست المذاهب الأربعة في المسألة دراسة تستجلي قواعدهم التي صاغوا الأحكام وفقاً لها، والمقاصد التي راعوها في تقرير الأحكام المرتبطة بهذه المسألة.

وتوصلتُ إلى أن المذاهب الثلاثة المالكية والحنفية والشافعية تكاد تتفق على القراءة المقاصدية للنصوص الواردة في حق الزوج في تقييد خروج زوجته من المنزل، وأنه حق ينبغي أن لا يعطل مصالح الزوجة النفسية والأسرية والاجتماعية، وهذا هو القدر المقطوع به في هذه المسألة.

لقد توصلتُ إلى هذه النتيجة عن طريق تحليل كلام العلماء في المذهبين الحنفي والمالكي، وعن طريق إشارة مهمة أودعها إمام الحرمين الجويني كتابه البرهان، وهذه الإشارة تفيد أن ما قرره الشافعية من حقوق للزوج إنما هي في حق الزوج الملتزم بأحكام الشريعة، المعظّم لها، أما الزوج المتعنّت الذي يضار زوجته، ويضيق عليها، فهذا ينبغي أن تتغير الأحكام المتعلقة بحقوقه بما يرسي العدالة والتواصل المتزن بين الزوجين.

هذه النتيجة التي توصلتُ إليها جعلتني أؤكد على أن الأحكام الفقهية الواردة في الكتب الفقهية هي نتاج عصر الفقهاء الذين قرروها، وعصرهم كانت له ظروفه الاجتماعية، والحضارية، ومن الخطأ أن يفهم أن تلك الأحكام الفقهية التي تشكلت في عصر معين هي ذاتها الأحكام الفقهية التي

يجب تطبيقها في عصرنا، فهذا الفهم تجافيه الإشارات الواضحة في كلام الفقهاء إلى ارتباط تقريرهم للأحكام الفقهية بطبيعة عصرهم، وواقعهم الحضاري، وأنهم يصدرون في تقرير الأحكام عن القواعد القطعية التي أفادها استقراؤهم للنصوص الشرعية الواردة في الكتاب الكريم والسنة الشريفة.

كما توصلتُ إلى أن حق تقييد الخروج من المنزل هو حق مشترك للزوجين بما لا يضارّ أحدهما، ولا يخل بالعشرة بالمعروف، واستدللتُ على ذلك بأدلة من القرآن الكريم والسنة المطهرة.

ونبهتُ على أهمية أن يتفق الطرفان قبل الزواج على رؤية مشتركة لقضية الحقوق مع التأكيد على أن أساس الزواج هو التعامل بالفضل، والمودة، والحرص على تحقيق السكينة، والأمان النفسي والأسري والاجتماعي للطرفين.

أما النموذج الثاني فهو ما يجب على المرأة ستره أمام الأجانب.

وتوصلتُ إلى أن هذه المسألة تعد نموذجاً مثالياً لصعوبة التوصل إلى القطع في الشريعة، فإذا كانت اللغة محتملة من حيث الوضع، وتحديد ما تدل عليه العبارات قطعاً إنما يعرف من القرائن الحالية والمقالية، واختلاف العلماء في قراءة النص هو دليل على عدم قطعيته، فإذا اجتمع إلى ذلك وجوب التثبت قبل أن ينسب الباحث القطع إلى حكم ما، فيكون قد وقع في القول على الله بغير علم إن لم يكن قوله صواباً، إذا اجتمعت هذه المعطيات كلها في مسألة واحدة، فلك أيها القارىء أن تتصور الصعوبة التي تكتنف تحديد القطعي فيها.

وعليه؛ فإن النتيجة التي قررتها في هذه المسألة بعد استقصاء أقوال العلماء في المسألة، ودراسة المذهبي من هذه الأقوال من حيث قوتها في المذهب الذي تنتسب إليه، ودراسة منزلة أصحابها وأهليتهم للاجتهاد، وبعد محاولة استجلاء أدلّة العلماء فيما قرروه من أقوال، فإن الذي اتفق العلماء على وجوب ستره هو ما عدا الوجه والكفين والقدمين والساعد والساق والشعر.

لقد اختلفت وجهة العلماء في قراءة النصوص الواردة في هذه المسألة، فجمهورهم اقتصر على ظواهر تلك النصوص، وبعض العلماء تجاوز تلك الظواهر إلى اعتبار عادة المجتمع، أو اعتبار الحاجة إلى الإبداء.

أما ضابط اعتبار العادة في هذه المسألة، فهو ألا يترتب على مراعاة تلك العادة مفسدة معتبرة، وقد ترجح لدى الباحثة خلاف هذا الرأي، ذلك أن العادة لا تصلح ضابطاً إلا إنْ اقترنت بالحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة؛ لأن طبيعة المصلحة المرتبطة بالستر في الأصل هي مصلحة تختلف العقول اختلافاً شديداً في تقديرها من جانب تحقق وقوعها أو وقوع ضدها، فلا تصلح العادة كضابط مستقل، بل الصواب عندي أنه لا بد أن تقترن بالعادة الحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة. والله أعلم.

أما ضابط اعتبار الحاجة للإبداء، فما ترجح عند الباحثة هو أن تكون المشقة المترتبة على تلك الحاجة مشقة ظاهرة هي من قبيل الحاجة العامة، وهي تؤول إلى عدم القدرة على الاستمرار في مزاولة مناشط الحياة، أو كما عبّر إمام الحرمين في **نهاية المطلب** أن تكون المشقة تؤدي إلى انقطاع الناس عن تصرفاتهم.

ومن ثمّ، فإنّي رجحتُ وجوب ستر الشعر، وعدم اعتبار ضرورة المخالطة سبباً مبيحاً لكشفه؛ لأن المشقة التي تترتب على ستره ليست مشقة تؤدي إلى عدم قدرة المرأة على مزاولة حياتها الاجتماعية دون حرج.

ورجحتُ أن القول بوجوب ستر الشعر هو قول قوي يقترب جداً من القطع، ولولا ما ورد عن الإمام ابن عاشور، وهو العالم المحقق، من أن بعض العلماء قالوا إن الشعر ليس عورة، وما اقتضاه تحليل كلام العلماء في العادة وارتباطها بما يجوز للمرأة كشفه أمام الأجانب، من احتمال أن لا يكون الشعر عورة في المجتمعات التي اعتادت نساؤها على كشف الشعر، ولا تترتب مفسدة معتبرة عندهم على كشفه، أقول: لولا ما تقدم ذكره لقررتُ قطعية وجوب ستر الشعر. والله أعلم.

وقد قررتُ ضابطين لما يجوز للمرأة كشفه أمام الأجانب، أحدهما:

أن يكون مما لم يتفق العلماء على وجوب ستره، والضابط الثاني: أن يعتبر المفتي في ذلك أن الستر ينبغي أن يراعى فيه ثلاثة أمور: العرف، والحاجة العامة التي يصح اعتبارها، وعدم ترتب مفسدة معتبرة على الستر.

فيفتى النساء في كل بيئة بما لا يهمل أحد الأمور الثلاثة بما يحقق مقصدي الشريعة في الصيانة ورفع الحرج معاً. وينبغي أن يرافق مثل هذه الفتاوى دعم لأخلاقيات العفّة عند الرجال والنساء جميعاً، والتركيز على مثل هذا الأمر من الأولويات المقاصدية.

وفي سياق طروء المصلحة المعتبرة على النص القريب من القطع، قررتُ جواز كشف المرأة لشعرها في حال اضطرت إلى ذلك لأجل عمل لا تجد غيره وهو ضروري باعتبار الحال أو المآل لكفايتها، واستقامة حياتها بلا حرج، أو لأجل تمييز أو اعتداء يمارس ضدّها في المجتمعات الغربية المتطرفة، والتزامها بستر شعرها سيلحق بها ضرراً ظاهراً يصحّ اعتباره في الحال أو في المآل.

كما ناقشتُ الإشكال المتعلق بوصف المرأة بأنها عورة، وما قد يفهمه البعض من أن هذه الكلمة فيها إساءة للمرأة ووصفها بما يستقبح، فبيّنت أن المصطلح الشرعي نقل هذه الكلمة من حيّز الأمر المستقبح إلى حيّز مختلف، هو أحد الدلالات اللغوية للكلمة، وهو أن العورة ما كان مكمناً للستر، ويخشى من عدم ستره خلل في الدين والعرض، وأن هذا الوصف لا تختص به المرأة، بل يشمل ما يجب على الرجل ستره من جسده أمام الأجنبيات.

وناقشتُ القول بوجوب أن تستر المرأة جميع جسدها إما لأنه عورة، أو خشية الفتنة، ووضحت أن القول بوجوب ستر المرأة جميع جسدها أمام الأجانب هو قول ترده السنة القولية، والتقريرية، وقواعد الشريعة القطعية في رفع الحرج، وتحقيق مقصد الشرع في التوازن بين الأحكام، وموافقة مقصده في جعل غض البصر عن المحرم في سلم الكليات في منزلة أعلى من منزلة التستر، وعدم مزاحمة الحكم التحسيني في وجوب التستر للحكم الحاجي في رفع الحرج المرتبط بالأعضاء التي اتفق جمهور العلماء على أن الحاجة داعية لإظهارها وهي الوجه والكفان التي هي مجمع

الحواس التي تعدّ نافذة الإنسان للتواصل مع العالم الخارجي، واتفاقهم هذا في زمن كانت المرأة تلزم بيتها غالباً ولا تشارك الرجل في الحياة العلمية والعملية، فكيف بزمننا هذا؟

وتوصلتُ إلى أن الشرع قد ألغى المصلحة المتوهّم ترتبها على ستر المرأة جميع جسدها أمام الأجانب، وقرر أن حماية الرجل والمرأة معاً من الفتنة طريقه الالتزام بالأحكام الشرعية وفقاً لترتيبها في سلم الكليات، فيجب على الرجل والمرأة غضّ بصرهما عن النظر المحرم، والمحافظة على طهارة القلب، ويجب على المرأة والرجل أيضاً أن يسترا من جسدهما ما لا تدعو الحاجة إلى إظهاره مما ورد به النص أو فهمه العلماء المعتبرون من النص، وأن تحقيق الحماية من الفتنة هو الالتزام بذلك بما يحقق التوازن بين الأحكام الشرعية، ويهذب نفسية الرجل بتحميله مسؤولية الالتزام بعفة النظر، ويرسخ لدى المرأة أن الستر الذي أمرها الله به هو مسؤولية يجب أن تلتزم بها في إطار عفة القلب والنظر وبما لا يخلّ بممارسة حياتها دون حرج، وقد وجدتْ الباحثةُ في تقرير بعض العلماء لجواز أن تظهر المرأة الزينة التي على الأعضاء الظاهرة التي يجوز لها كشفها كالوجه، ما يتسق مع ما توصلت إليه من أن تستر المرأة ليس المراد منه حجب زينتها كاملة، وإنما حجب بعض زينتها وإظهار بعضها على وصف الاحتشام بما يتلاءَم مع طبيعة المرأة التي تميل إلى التزيّن، وأن مسؤولية المرأة في ذلك هو أن تتحقق بمقصد التستر من المحافظة على التعامل العفيف، والقصد الشريف في التواصل مع الرجل، ويقابل ذلك مسؤولية الرجل في غض بصره، وحفظ قلبه، بل وإن مسؤوليته في عدم التبّرج في اللباس، وعدم القصد إلى الإغواء، مسؤولية تماثل مسؤولية المرأة، كما نبّه على ذلك الإمام القرطبي في تفسيره(٥).

لقد عشنا عقوداً طويلةً ونحن نركز على وجوب أن تستر المرأة جميع جسدها حمايةً لها وللرجل من الفتنة، وآن الأوان لتفعيل السّبل التي أرشدنا إليها الشرع لبناء العلاقة المتوازنة بين الرجل والمرأة، وهذه السبل تبدأ من التأكيد على المعنى الذي لأجله وجب التستر على المرأة والرجل

(٥) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مج ٦، ص ٢٣٨.

معاً، وأن هذا المعنى يبدأ تفعيله في حياة الناس بالتأكيد على معاني العفّة وغضّ البصر، وتحمّل كل طرف مسؤوليته في علاقته مع الطرف الآخر، والتأكيد على أن حق المرأة كحق الرجل في أن يعيش الطرفان حياة لا حرج فيها، ولا مشقة في التواصل مع العالم الخارجي.

وختاماً، فإني قد اجتهدتُ وسعيتُ في التأصيل والتكييف لمسائل البحث الأصولية والفقهية، وفي سؤال أهل الفضل من العلماء الذين أثق في علمهم.

وحرصتُ على أن لا أتألّى على الله عز وجل بنسبة حكم ما إلى شرعه على أنه مراد الله قطعاً، كما حرصت على أن لا أكتم قولاً لمجتهدٍ أو فهماً توصلت إليه، فلعلّ ذلك ينفع به أفراداً أو مجتمعات يعينهم على أن يظلوا ملتزمين بأحكام الشريعة، معظّمين لها. ووصيتي لأهل الإفتاء أن لا يضيقوا الشرع الذي جعله الله واسعاً، وأن يعينوا الناس على أن يعبدوا الله بما يلائم نفسياتهم، وحاجاتهم، وطبيعة حياتهم، وحضاراتهم.

فاللهمّ إن كان ما كتبته صواباً، فهذا محض فضلك وتوفيقك، وإن كنت قد أخطأت فاغفر لي زللي، وتجاوز عني، ولا تجعل الناس تأخذ إلا بالحق الذي ترضاه، قد وكلت أمري إليك يا رب، فتقبّل مني، وانفعني بهذا العلم، واجعله حجّة لي يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

المراجـع

١. **القرآن الكريم**.

٢. الآمدي، علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، علّق عليه عبد الرزاق عفيفي، ط ١. الرياض: دار الصميعي، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٣. ابن إبراهيم الخطابي البستي أبو سليمان، أحمد بن محمد، **غريب الحديث**، تحقيق عبد الكريم إبراهيم العزباوي، د. ط. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٠٢.

٤. ابن أبي الخير سالم العمراني الشافعي اليمني، أبو الحسين يحيى، **البيان في مذهب الإمام الشافعي شرح كتاب «المهذّب» كاملاً**، اعتنى به قاسم محمد النوري، ط ١. جدة: دار المنهاج، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٥. ابن أحمد الرملي الكبير، أبو العباس، **حاشية أبي العباس بن أحمد الرملي الكبير على أسنى المطالب شرح روض الطالب** المطبوعة مع أسنى المطالب شرح روض الطالب لأبي يحيى زكريا الأنصاري، ضبط نصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه، محمد محمد تامر، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٦. ابن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، أحمد بن محمد، **حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح**، ط ٣. مصر: المطبعة الكبرى، ١٣١٨هـ.

٧. ابن بيّه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ، **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**، ط ١. جدة: دار المنهاج، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٨. ابن بيه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ، **مشاهد من المقاصد**، د ١. الرياض: مؤسسة الإسلام اليوم، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

٩. ابن جبريل المصري المنوفي المالكي الشاذلي، أبو الحسن علي بن ناصر الدين بن محمد بن محمد بن خلف، **حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني في مذهب الإمام مالك**، ضبطه وصححه وخرّج آياته محمد عبد الله شاهين، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

١٠. ابن حبيب الماوردي البصري، أبو الحسن علي بن محمد، **النكت والعيون تفسير الماوردي**، راجعه وعلّق عليه السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

١١. ابن حجر العسقلاني أبو الفضل، أحمد بن علي، **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، تحقيق عبد الله هاشم اليماني المدني، د. ط. بيروت: دار المعرفة، د. ت.

١٢. ابن حزم الظاهري أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد، **المحلّى**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، د. ط. بيروت: دار الآفاق الجديدة، د. ت.

١٣. ابن الحسين العراقي، زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم، وأكمله ولده ولي الدين أبو زرعة العراقي، **طرح التثريب في شرح التقريب**، خرّج أحاديثه ووضع هوامشه عبد القادر محمد علي، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

١٤. ابن حماد الجوهري، أبو نصر إسماعيل، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق إميل بديع يعقوب ومحمد نبيل طريفي، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

١٥. أبو الحسن، علي بن سليمان المرداوي، **الإنصاف**، تحقيق محمد حامد الفقي، د. ط. بيروت: دار إحياء التراث، د. ت.

١٦. ابن الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، اعتنى به محمد خليل عيتاني، ط ٣. بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

١٧. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات الشرعيات لأمهات مسائلها المشكلات**، د. ط. بيروت: دار صادر، د. ت.

١٨. أبو زهرة، محمد، **أصول الفقه**، د. ط. د. م: دار الفكر العربي، د. ت.

١٩. ابن السالك، محمد عبد الرحمن، **تحقيق عون المحتسب فيما يعتمد من كتب المذهب**، لنظم القاضي محمد بن محمد بن فال بن أحمد فال، تحقيق وتعليق محمد الأمين بن محمد فال بن أباه، إشراف محمد الحافظ بن السالك، رسالة علمية جامعية، المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، شعبة الفقه والأصول، الجمهورية الإسلامية الموريتانية، السنة الجامعية ١٩٩٤م/ ١٩٩٥م.

٢٠. ابن سالم النفراوي المالكي، أحمد بن غنيم، **الفواكه الدواني**، د. ط. بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ.

٢١. ابن سعيد الطوفي، أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط ٤. مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٢٢. ابن شهاب الرملي المنوفي المصري الأنصاري، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ومعه حاشية أبي الضياء نور الدين علي بن علي الشبراملسي القاهري وحاشية أحمد عبد الرزاق بن محمد بن أحمد المعروف بالمغربي الرشيدي**، د. ط. دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٢٣. ابن كثير القرشي الدمشقي، أبو الفداء إسماعيل، **تفسير القرآن العظيم**، قوبلت هذه الطبعة على عدة نسخ خطية بدار الكتب المصرية وصححها نخبة من العلماء، د. ط. بيروت: دار المعرفة، دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.

٢٤. ابن السيد محمد شطا الدمياطي، أبو بكر المشهور بالسيد البكري، **حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين**، د. ط. بيروت: دار الفكر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٢٥. أبو شقة، عبد الحليم محمد، **تحرير المرأة في عصر الرسالة دراسة عن المرأة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم**، ط ٦. الكويت: دار القلم، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٢٦. ابن عاشور، محمد الطاهر، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ط ٢. تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، والقاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٢٧. ابن عاشور، محمد الطاهر، **أليس الصبح بقريب، التعليم العربي الإسلامي، دارسة تاريخية وآراء إصلاحية**، ط ٢. تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، والقاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

٢٨. ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، د. ط. تونس: دار سحنون، ١٩٩٧م.

٢٩. ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، د. ط. تونس: دار سحنون، د. ت.

٣٠. ابن عاشور، محمد الطاهر، **النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح**، ط ١. تونس: دار سحنون، والقاهرة: دار السلام، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٣١. ابن عبد البر النمري الأندلسي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشر ذلك كله بالإيجاز والاختصار**، وثق أصوله وخرّج نصوصه ورتبها وقنن مسائله وصنع فهارسه عبد المعطي أمين قلعجي، ط ١. دمشق: دار قتيبة؛ حلب: دار الوعي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٣٢. ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، **القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، ط ٢. دمشق: دار القلم، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٣٣. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، **أحكام القرآن**، راجع أصوله وخرّج أحاديثه وعلّق عليه محمد عبد القادر عطا، طبعة جديدة فيها زيادة شرح وضبط وتحقيق، د. ط. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٣٤. ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٣٥. ابن علوي با علوي، عبد الله بن الحسين بن عبد الله بن الفقيه محمد، **مطلب الإيقاظ في الكلام على شيء من غرر الألفاظ**. المدينة المنورة؛ تريم: دار المهاجر، د. ت.

٣٦. ابن علوي السقاف، عبد الرحمن بن عبد الله بن محسن، **صوب الركام في تحقيق الأحكام**، ط ١. جدة: مطابع سحر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٣٧. ابن علي المقرئ الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، اعتنى به عادل مرشد، ط ١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

٣٨. ابن علي الزيلعي الحنفي، فخر الدين عثمان، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ط ٢. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، مطابع الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، د. ت.

٣٩. ابن علي الشبراملسي القاهري، أبو الضياء نور الدين علي، **حاشية الشبراملسي** المطبوعة مع نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج وحاشية أحمد عبد الرزاق بن محمد بن أحمد المعروف بالمغربي الرشيدي، د. ط. دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٤٠. ابن الفرس الأندلسي، أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم، **أحكام القرآن**، حقق الجزء الأول طه بن علي بوسريح وحقق الجزء الثاني منجية بنت الهادي النفري السوايحي وحقق الجزء الثالث صلاح الدين بو عفيف، ط ١. بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٤١. ابن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، **المغني**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط ٣. الرياض: دار عالم الكتب، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٤٢. ابن القطان الفاسي، أبو الحسن علي بن محمد، **النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، دراسة وتحقيق إدريس الصمدي، قدّم له وراجعه وضبطه فاروق حمادة، ط ٢. بيروت: دار إحياء العلوم، والدار البيضاء: دار الثقافة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

٤٣. ابن ماجه، **سنن ابن ماجه ضمن موسوعة الحديث الشريف، الكتب الستة**، إشراف ومراجعة صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، ط ٣. الرياض: دار السلام للنشر، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٤٤. ابن مازه البخاري، برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد عبد العزيز، **المحيط البرهاني في الفقه النعماني في فقه الإمام أبي حنيفة**، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م/ ١٤٢٤هـ.

٤٥. ابن مفلح برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، **المبدع شرح المقنع**، ط. الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

٤٦. ابن مفلح المقدسي الحنبلي، شمس الدين أبو عبد الله محمد، **الفروع**، وبذيله تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، تحقيق أبو الزهراء حازم القاضي، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٤٧. ابن منصور العجيلي المصري الشافعي المعروف بالجمل، سليمان بن عمر، **حاشية الجمل على شرح المنهج وهو منهج الطلاب لشيخ الإسلام زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري وهو مختصر منهاج الطالبين للإمام محيي الدين يحيى ابن شرف النووي**، علّق عليه وخرّج آياته وأحاديثه عبد الرازق غالب المهدي، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٤٨. ابن منظور، **لسان العرب**، تحقيق نخبة من العاملين بدار المعارف هم الأساتذة عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، د. ط. مصر: دار المعارف، د. ت.

٤٩. ابن مودود الموصلي الحنفي، عبد الله بن محمود، **الاختيار لتعليل المختار**، علّق عليه وخرّج أحاديثه عبد اللطيف محمد عبد الرحمن، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٥٠. ابن ناصر الشثري، سعد، **القطع والظن عند الأصوليين حقيقتهما، وطرق استفادتهما، وأحكامهما**، ط ١. الرياض: دار الحبيب، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٥١. ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي، **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختصر المبتكر في أصول الفقه**، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط ٢. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٥٢. ابن الهمام الحنفي، **شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي ومعه شرح العناية على الهداية لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي وحاشية سعد الله بن عيسى المفتي الشهير بعدي جلبي وبسعدي أفندي ويليه تكملة شرح فتح القدير المسماة نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار لشمس الدين أحمد المعروف بقاضي زاده,كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري**، د. ط. بيروت: دار الفكر، د. ت.

٥٣. ابن وارث الباجي الأندلسي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب، **المنتقى شرح الموطأ**، ط ١. مصر: مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ.

٥٤. ابن يعقوب الفيروز آبادي، مجد الدين محمد، **القاموس المحيط**، د. ط. بيروت: دار الجيل، بيروت، د. ت.

٥٥. أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، **الموافقات في أصول الشريعة**، اعتنى بهذه الطبعة الجديدة وخرّج آياتها وضبط أحاديثها إبراهيم رمضان مقابلة عن الطبعة التي شرحها عبد الله درّاز، ط ٦. بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٥٦. أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، عني بتصحيحه وتعليق بعض الزوائد عليه محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، د. ط. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د. ت.

٥٧. أبو داود، **سنن أبي داود ضمن موسوعة الحديث الشريف، الكتب الستة**، إشراف ومراجعة صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، ط ٣. الرياض: دار السلام للنشر، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٥٨. أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، **فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة آفاق وأبعاد**، ط ١. جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٥٩. أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، **كتابة البحث العلمي ومصادر الدراسات القرآنية والسنة النبوية والعقيدة الإسلامي**، ط ٤. جدة: دار الشروق، ١٤١٥هـ/ ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥.

٦٠. أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي، **غاية الوصول شرح لب الأصول وبأسفل الصحائف حواشي العلامة الشيخ محمد الجوهري وبهامشه لب الأصول وهو ملخص جمع الجوامع لابن السبكي**، ط١. دار الفكر، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٦١. الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، **نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول**، ضبطه وصححه ووضع حواشيه عبد القادر محمد علي، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٦٢. الألباني، محمد ناصر الدين، **جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة**، الطبعة الشرعية الوحيدة. مصر: دار السلام، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٦٣. أمين، محمد المعروف بأمير بادشاه، **تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية**، د. ط. د. م: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت.

٦٤. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن محمد، **المواقف بشرحه لعلي بن محمد الجرجاني مع حاشيتين جليلتين عليه إحداهما لعبد الحكيم**

السيالكوتي والثانية لحسن جلبي بن محمد شاه الفناري، عني بتصحيحه محمد بدر الدين النعساني، ط ١. مصر: طبع بمطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م.

٦٥. البابرت، أكمل الدين محمد بن محمود، **شرح العناية على الهداية المطبوع مع شرح فتح القدير لابن الهمام الحنفي ومعه حاشية سعد الله بن عيسى المفتي الشهير بعدي جلبي وبسعدي أفندي ويليه تكملة شرح فتح القدير المسماة نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار لشمس الدين أحمد المعروف بقاضي زاده**، د. ط. بيروت: دار الفكر، د. ت.

٦٦. البغدادي، شهاب الدين السيد محمود الالوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، د. ط. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

٦٧. البهوتي، منصور بن يونس إدريس، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، راجعه وعلق عليه هلال مصيلحي مصطفى هلال، د. ط. دار الفكر، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٦٨. البوطي، محمد سعيد رمضان، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ط ٤. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥م.

٦٩. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر، **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، د. ط. مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٧٠. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، **السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي لعلاء الدين بن علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني**، ويليه فهرس الأحاديث إعداد يوسف عبد الرحمن المرعشلي، د. ط. بيروت: دار المعرفة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

٧١. الترمذي، **سنن الترمذي ضمن موسوعة الحديث الشريف، الكتب الستة**، إشراف ومراجعة صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، ط ٣. الرياض: دار السلام للنشر، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٧٢. التنبكتي، أحمد بابا، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، وضع هوامشه وفهارسه طلاب من كلية الدعوة الإسلامية، ط ١. طرابلس ـ ليبيا: ١٣٩٨هـ/ ١٩٨٩م.

٧٣. الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي، **التعريفات**، د. ط. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧١م.

٧٤. الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد، **زاد المسير في علم التفسير**، خرّج آياته وأحاديثه ووضع حواشيه أحمد شمس الدين، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٧٥. الجويني، أبو المعالي، **الغياثي وهو غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق ودراسة مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد، ط ١. القاهرة والاسكندرية: دار العقيدة، القاهرة، الإسكندرية، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٧٦. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، حققه وصنع فهارسه عبد العظيم محمود الديب، ط ١. بيروت وجدة: دار المنهاج، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٧٧. الحاج، ابن أمير، **التقرير والتحبير شرح ابن أمير الحاج على تحرير الكمال بن الهمام في علم الأصول الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية وبهامشه شرح جمال الدين الأسنوي المسمى بنهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٧٨. حسان، حسين حامد، **فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة**، ط ١. جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٧٩. الحطاب الرعيني، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ضبطه وخرّج آياته وأحاديثه زكريا عميرات، ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٨٠. الحفناوي، محمد إبراهيم، **الفتح المبين في حل رموز ومصطلحات الفقهاء والأصوليين**، د. ط. د. م: د. ن، د. ت.

٨١. حوى، أحمد سعيد، **المدخل إلى مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله تعالى**، ط ١. جدة: دار الأندلس الخضراء، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٨٢. الخرشي، **شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل وبهامشه حاشية العدوي على مختصر سيدي خليل**، د. ط. بيروت: دار صادر، د. ت.

٨٣. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد، **سنن الدارمي**، تحقيق فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، ط ١. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.

٨٤. الدسوقي، محمد عرفة، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** لأبي البركات سيدي أحمد الدردير وبهامشه الشرح المذكور مع تقريرات لمحمد عليش شيخ السادة المالكية، د. ط. د. م: دار إحياء الكتب العربية، د. ت.

٨٥. دكروي، محمد، **القطعية من الأدلة الأربعة**، د. ط. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، المجلس العلمي، عمادة البحث العلمي رقم (٣٣)، ١٤٢٠هـ.

٨٦. الدميري، كمال الدين أبو البقاء محمد بن موسى بن عيسى، **النجم الوهاج في شرح المنهاج**، ط ١. بيروت: دار المنهاج، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٨٧. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، **سير أعلام النبلاء**، خرّج آياته وعلّق عليه واعتنى به نعيم حسين زرزُور، ط ١. صيدا وبيروت: المكتبة العصرية، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

٨٨. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، **الأربعين في أصول الدين**، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد حجازي السقا ط ١. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ.

٨٩. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، **المحصول في علم أصول الفقه**، دراسة وتحقيق طه جابر فيّاض العلواني، د. ط. د. م: مؤسسة الرسالة، د. ت.

٩٠. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، ضبطه وصححه وخرّج آياته وشواهده إبراهيم شمس الدين، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٩١. ربيع، عبد الله، **القطعية والظنية في أصول الفقه الإسلامي**، ط ١. دار النهار، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٩٢. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق عبد العليم الطحاوي، مراجعة محمد بهجة الأثري وعبد الستار أحمد فراج بإشراف لجنة فنية من وزارة الإرشاد والأنباء، التراث العربي سلسلة تصدرها وزارة الإعلام في الكويت، د. ط. الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م.

٩٣. الزرقا، أحمد محمد، **شرح القواعد الفقهية**، مصححة ومعلّق عليها ومصدّرة بمقدمة وبلمحة تاريخية عن تقعيد القواعد ومذيّلة بطائفة من قواعد أخرى بقلم مصطفى أحمد الزرقا، ط ٣. دمشق: دار القلم، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٩٤. الزرقاني، عبد الباقي، **شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل وبهامشه حاشية محمد البناني**، د. ط. بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٩٥. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، **البحر المحيط**، قام بتحريره عبد القادر عبد الله العاني، وراجعه عمر سليمان الأشقر، ط ٢. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

٩٦. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، تحقيق أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، د. ط. بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت).

٩٧. زكريا الأنصاري الشافعي، أبو يحيى، **أسنى المطالب شرح روض الطالب ومعه حاشية أبي العباس بن أحمد الرملي الكبير**، ضبط نصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه محمد محمد تامر، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٩٨. زهير، محمد أبو النور، **أصول الفقه**، ط ١. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠١.

٩٩. الزيلعي، عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، تحقيق محمد يوسف البنوري، د. ط. مصر: دار الحديث، ١٣٥٧هـ.

١٠٠. الجصاص، أبو بكر أحمد الرازي، **أحكام القرآن**، د. ط. د. م: دار الفكر، د. ت.

١٠١. جمعة، علي، **البيان لما يشغل الأذهان مائة فتوى لرد أهم شبه الخارج ولم شمل الداخل**، د. ط. القاهرة: المقطم للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

١٠٢. الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **البرهان**، علّق عليه وخرّج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

١٠٣. حسب الله، علي، **أصول التشريع الإسلامي**، ط ٥. مصر: دار المعارف، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

١٠٤. الحنفي، زين الدين ابن نجيم، **البحر الرائق**، ط ٢. بيروت: دار المعرفة، د. ت.

١٠٥. سانو، قطب مصطفى، **معجم مصطلحات أصول الفقه**، قدم له وراجعه محمد رواس قلعجي، ط ١. دمشق: دار الفكر، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

١٠٦. السبكي، علي بن عبد الكافي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق جماعة من العلماء، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ.

١٠٧. السبكي، أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق وتعليق ودراسة علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، د. ط. بيروت: عالم الكتب، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

١٠٨. السرحان، سعود، المُرهجون، **رسائل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ط ١. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، آب/ أغسطس ٢٠٠٩م.

١٠٩. السرخسي، شمس الدين، **المبسوط**، د. ط. بيروت: دار المعرفة، د. ت.

١١٠. السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، **تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم**، تحقيق وتعليق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، زكريا عبد المجيد النوتي، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

١١١. السمعاني، أبو مظفر، **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، ط ١. مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

١١٢. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **الإتقان في علوم القرآن وبأسفل الصحائف إعجاز القرآن للقاضي أبي بكر الباقلاني**، د. ط. بيروت: دار المعرفة، د. ت.

١١٣. السيوطي، جلال الدين، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، تحقيق يحيى مراد، ط ١. القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٨م.

١١٤. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر، **التوشيح على الجامع الصحيح (صحيح البخاري)**، تحقيق علاء الدين إبراهيم الأزهري، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

١١٥. الشربيني، الخطيب، **تفسير السراج المنير**، خرّج أحاديثه وعلّق عليه أحمد عزو عناية الدمشقي، ط ١. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

١١٦. الشرواني، عبد الحميد، والعبادي، أحمد بن قاسم، **حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، والتحفة لابن حجر الهيتمي، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

١١٧ . الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق وتعليق سامي بن العربي الأثري، قدّم له عبد الله بن عبد الرحمن السعد، سعد بن ناصر الشثري، ط ١ . الرياض: دار الفضيلة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

١١٨ . الشوكاني، محمد بن علي ابن محمد، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ضبطه وصححه أحمد عبد السلام، ط ١ . بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

١١٩ . الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار**، ط ٢. بيروت: دار المعرفة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

١٢٠ . الشيباني، أحمد بن حنبل أبو عبد الله، **مسند أحمد بن حنبل**، د. ط . مصر: مؤسسة قرطبة، د. ت.

١٢١ . الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم، **شرح اللمع**، حققه وقدّم له ووضع فهارسه عبد المجيد تركي، ط ١ . بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

١٢٢ . الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، **اللمع في أصول الفقه**، حققه وقدّم له وعلق عليه محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، ط ١ . دمشق وبيروت: دار الكلم الطيب، ودمشق وبيروت: دار ابن كثير، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

١٢٣ . الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي وبذيل صحائفه النظم المستعذب في شرح غريب المهذب لمحمد بن أحمد بن محمد بن بطال الركبي اليمني**، ضبطه وصححه ووضع حواشيه زكريا عميرات، ط ١ . بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

١٢٤ . صالح، محمد أديب، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، ط ٤ . بيروت، دمشق، عمّان: المكتب الإسلامي، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

١٢٥. الصاوي، أحمد، **بلغة السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير للقطب سيدي أحمد الدردير**، ضبطه وصححه محمد عبد السلام شاهين، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

١٢٦. الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، **تفسير الصنعاني**، تحقيق مصطفى مسلم محمد، ط ١. الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٠هـ.

١٢٧. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همّام، **المصنّف ومعه كتاب الجامع للإمام معمر بن راشد الأزدي رواية الإمام عبد الرازق الصنعاني**، عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه حبيب الرحمن الأعظمي، ط ٢. المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٢٨. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط ٢. الموصل: مكتبة الزهراء، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

١٢٩. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، ط ١. القاهرة: دار هجر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

١٣٠. عابدين، محمد أمين بن عمر، **حاشية ابن عابدين وهي رد المحتار على الدر المختار** ويليه حاشية قرة عيون الأخبار تكملة رد المحتار على الدر المختار وتقريرات الرافعي على رد المحتار على الدر المختار، دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، قدم له وقرّظه محمد بكر إسماعيل، طبعت هذه الطبعة بموافقة خاصة من دار الكتب العلمية ببيروت، طبعة خاصة، د. ط. الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

١٣١. العايدي، محمد صبحي، **تهذيب فن المنطق شرح متن إيساغوجي**، ط ١. عمّان: يطلب من المؤلف هاتف: ٠٧٩٦٧٨٩٢٠٥، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م.

١٣٢ . العبدري أبو عبد الله، محمد بن يوسف بن أبي القاسم، **التاج والإكليل**، ط ٢. بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ.

١٣٣ . العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، **تلخيص الحبير**، تحقيق عبد الله هاشم اليماني المدني، د. ط. المدينة المنورة: د. ن، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

١٣٤ . العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، طبعة مصححة على عدة نسخ وعن النسخة التي حقق أصولها وأجازها عبد العزيز بن عبد الله بن بارز. بيروت: دار الفكر، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

١٣٥ . العطار، **حاشية العطار على شرح الخبيصي** وبهامشها حاشية العلامة ابن سعيد رحمه الله، د. ط. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، يطلب من المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

١٣٦ . عليش، محمد، **منح الجليل**، د. ط. بيروت: دار الفكر، ١٤٠٧هـ.

١٣٧ . عوامة، محمد، **أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين**، ط ٣. المدينة المنورة: دار اليسر للنشر، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

١٣٨ . الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، اعتنى به وضبطه وراجعه ووضع فهارسه محمد الدالي بلطة، ط ٢. صيدا وبيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٧/ ١٩٩٦م.

١٣٩ . الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، عني به أنس محمد عدنان الشرفاوي، ط ١. جدة: دار المنهاج، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

١٤٠ . الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى من علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، تقديم وضبط وتعليق إبراهيم محمد رمضان، د. ط. بيروت: دار الأرقم، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

١٤١ . الغزالي أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد، **الوسيط**، تحقيق أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، ط ١. القاهرة: دار السلام، ١٤١٧هـ.

١٤٢. الفاسي، أبو العباس أحمد القباب، **مختصر كتاب النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، دراسة وتحقيق محمد أبو الأجفان، ط ١. الرياض: مكتبة التوبة، وبيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

١٤٣. القرافي شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة. ط ٢. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

١٤٤. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المالكي، **تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، حققه ووثقه محمد عبد الرحمن الشاغول، د. ط. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٥م.

١٤٥. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، **الذخيرة**، تحقيق محمد حجي، د. ط. بيروت: دار الغرب، ١٩٩٤م.

١٤٦. القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي، **الفروق وبهامش الكتاب تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية**، د. ط. بيروت: عالم الكتب، د. ت.

١٤٧. القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، إعداد مركز البحوث والدراسات بمكتبة نزار مصطفى الباز، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، قرّظه عبد الفتاح أبو سنة، ط ٢. مكة المكرمة والرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

١٤٨. القرطبي، محمد بن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ط ٩. بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

١٤٩. القرطبي، أبو الوليد بن رشد، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة وضمنه المستخرجة من الأسمعة المعروفة بالعتبية لمحمد العتبي القرطبي**، تحقيق محمد حجي، د. ط. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٥٠. القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن محمد ابن عبد البر النمري، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، حققه وضبطه شهاب الدين أبو عمرو، ط ١. دار الفكر، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

١٥١. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، اعتنى به وصححه هشام سمير البخاري، ط ٢. الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

١٥٢. القرضاوي، يوسف، **دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية**، ط ٣. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨م.

١٥٣. القونوي، قاسم بن عبد الله بن أمير علي، **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء**، تحقيق أحمد عبد الرزاق الكبيسي، ط ١. جدة: دار الوفاء، ١٤٠٦هـ.

١٥٤. الكاساني الحنفي، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق محمد خير طعمة حلبي، ط ١. بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

١٥٥. الكردي، محمد سليمان، **حاشية الكردي الكبرى بهامش موهبة ذي الفضل**، د. ط. مصر: المطبعة العامرة الشرقية، ١٣٢٦هـ.

١٥٦. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، **الكليّات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، قابلة على نسخة خطية وأعدّه للطبع ووضع فهارسه عدنان درويش، ومحمد المصري، ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

١٥٧. محمد، علي جمعة، **الحكم الشرعي عند الأصوليين**، ط ٢. القاهرة: دار السلام، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

١٥٨. محمد، علي جمعة، **آليات الاجتهاد**، ط ١. القاهرة: دار الرسالة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

١٥٩. محمد، علي جمعة، **الإجماع عند الأصوليين**، ط ٢. القاهرة: دار الرسالة، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٩م.

١٦٠. محمد، علي جمعة، **الطريق إلى التراث الإسلامي مقدمات معرفية، ومداخل منهجية**، إشراف عام داليا محمد إبراهيم، ط ٣. مصر: نهضة مصر، ٢٠٠٧م.

١٦١. محمد، علي جمعة، **القياس عند الأصوليين**، ط ١. القاهرة: النهار للطبع والنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

١٦٢. المراغي، محمد مصطفى، **الاجتهاد**، د. ط. هدية مجلة الأزهر المجانية لشهر جمادى الآخرة مصر، ١٤٢٨هـ.

١٦٣. المرغيناني، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الصديقي الفرغاني، **الهداية في شرح بداية المبتدي المطبوع مع شرح فتح القدير لابن الهمام الحنفي ومعه شرح العناية لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي ومعه حاشية سعد الله بن عيسى المفتي الشهير بعدي جلبي وبسعدي أفندي ويليه تكملة شرح فتح القدير المسماة نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار لشمس الدين أحمد المعروف بقاضي زاده**، د. ط. بيروت: دار الفكر، د. ت.

١٦٤. المرداوي، أبو الحسن علاء الدين علي بن سليمان، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه الحنبلي**، دراسة وتحقيق عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، عوض بن محمد القرني، أحمد بن محمد السرّاح، ط ١. الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

١٦٥. المناوي، عبد الرؤوف، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ط ١. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ.

١٦٦. النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود، **تفسير النسفي**، د. ط. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

١٦٧. نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام، **الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمكيرية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، ضبطه وصححه عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

١٦٨ . النووي، **صحيح مسلم بشرح الإمام محيي الدين النووي المسمى المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، حقق أصوله وخرّج أحاديثه على الكتب الستة ورقمه حسب المعجم المفهرس وتحفة الأشراف خليل مأمون شيحا، ط ٧. بيروت: دار المعرفة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

١٦٩ . النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف، **المجموع شرح المهذب للشيرازي**، حققه وعلق عليه وأكمله بعد نقصانه محمد نجيب المطيعي، د. ط. د. م: دار إحياء التراث العربي طبعة جديدة مصححة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

١٧٠ . النووي، **المنهاج المطبوع مع مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، اعتنى به محمد خليل عيتاني، ط ٣. بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

١٧١ . النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري، **صحيح مسلم ضمن موسوعة الحديث الشريف، الكتب الستة**، إشراف ومراجعة صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، ط ٣. الرياض: دار السلام للنشر، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

١٧٢ . النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري، **صحيح مسلم مع شرحه المسمى إكمال إكمال المعلم لمحمد بن خليفة الوشتاني الأبي وشرحه المسمى مكمل إكمال الإكمال لمحمد بن محمد بن يوسف السنوسي الحسني**، ضبطه وصححه محمد سالم هاشم، ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

١٧٣ . النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين القمي، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، تحقيق ومراجعة إبراهيم عطوة عوض، ط ١. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

١٧٤ . هوفمان، مراد، **الإسلام كبديل**، طبعة خاصة صدرت باتفاق خاص بين مكتبة العبيكان والناشرين الأصليين، ط ٤. مكتبة العبيكان، الرياض، مجلة النور الكويتية ومؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، الرياض، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

١٧٥. الهيثمي، علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، د. ط. القاهرة وبيروت: دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.

١٧٦. الونشريسي، أحمد بن يحيى، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقيه والأندلس والمغرب**، خرّجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، د. ط. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

١٧٧. **فواتح الرحموت المطبوع مع المستصفى**، عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، تقديم وضبط وتعليق: إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم، بيروت، د. ط (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).